TIDSSKRIFT FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

OLAF MOE / ANDR. SEIERSTAD / JOHANNES SMEMO

24. BIND

OSLO 1953

I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

Printed in Norway
A.s Indremisjonstrykkeriet, Oslo

INNHOLD

PRESTEN SOM SJELESØRGER

Av Johannes Smemo.

Det er opplagt at i et enkelt foredrag blir det bare et utvalg av grunnsynspunkter jeg kan gi. Ja, selv i samtalen kan det vel ikke bli stort annet. Men kanskje er det ikke det dårligste vi kan gjøre om vi i dag, uten å la oss forvirre av sjelesorgens tusen aktuelle enkeltspørsmål, for alvor besinner oss på hva det nå egentlig vil si at det er *sjelesørgere* vi er. Vi har jo også emner både før og etter dette, som gir rikelig anledning til å komme inn på de praktiske detaljer.

1.

Blant de tjenester og tjenestemenn som Det nye testamente nevner, finner vi ikke direkte nevnt sjelesorg eller sjelesørgere. Men *hyrder* og *hyrdetjeneste* hører vi atskillig om. Og der har vi uten tvil den saken som best dekker seg med det vi kaller sjelesorg. Og den saken har da også i vår kirke betydd så mye for oppfatningen av presten og hans oppgave, at hyrde, *pastor,* er blitt vårt alminneligste kjenningsnavn ved siden av ordet prest.

Det må slåes fast at hyrde-betegnelsen ikke er den første og dominerende betegnelsen for den bibelske åndens tjeneste. Og det har sin enkle forklaring. Den kristne åpenbaring er et utsagn med sitt subjekt, sitt objekt og sin hensynsbetegnelse. Sjelesorgen representerer hensynsbetegnelsen i dette utsagnet. Men Skriften er ulike mer opptatt av *hvem* som her taler, og *hva* som sies, enn *for hvem* det blir sagt. Den som her vil tjene rett, må med blinkende klarhet vite at han er *Guds* tjener *før* han er menneskers. Og han må kjenne den absolutte bekymring for å bringe det rette og rene *budskap før* han overhodet gjør sideblikk til dem han skal bringe det til.

Av denne grunn kalles det kristne vitne i Det nye testamente

Foredrag på Presteforeningens generalforsamling 5. november 1952.

og i vår lutherske bekjennelse og i de beste kirketider ikke først og fremst sjelesørger eller hyrde, men sendebud, herold, forkynner, Ordets tjener, eller kanskje likefrem noe så tørt som — lærer.

Men *sjelesørger* er dette vitnet samtidig, fordi mål og mening med Guds åpenbaringsverk i Kristus ikke er Guds egoistiske selvforherligelse, men Hans grenseløse selvhengivelse til menneskers frelse. At de nåes, hører, forstår, tar imot og blir hjulpet, det er vitnets veldige sjelesørger-oppgave og sjelesørger-ansvar. Hvordan kan han da annet enn være idelig opptatt av deres situasjon, deres egenart, deres behov, deres reaksjoner, i det hele av dem selv? Har han overhodet selv forstått og tatt imot Kristus-budskapet, så har han med hele sitt vesen erfart at Gud dog er kjærlighet, at budskapet er kjærlighet, og at gjensvaret i hjerte og liv hos dem som er frelst og kalt til tjeneste, er kjærlighet. Og sjelesorg er kjærlighet, hellig og lydig og varm kjærlighet til dem som Gud ofret sin Sønn og sin salighet for.

Så enkelt og så sikkert som dette kanskje nå tar seg ut for oss, likså svært er det å realisere saken rett. Det er visst ikke for dristig å si at det for presten selv og i hele kirkens liv hører med ikke bare blant de viktigste, men blant de vanskeligste ting, å fatte og å virkeliggjøre det rette forhold her.

Og jeg er ikke i tvil om at det ville være en både interessant og lærerik oppgave å se både teologiens og selve kirkelivets historie under synspunktet av dette spenningsforhold mellom de teosentriske interesser og de soteriologiske, mellom nidkjærheten for Guds ære og kjærlighetens omsorg for nesten, mellom ortodoksi og filantropi, mellom gudsfrykt og sjelesorg. I seg selv er *dette* ingen strid mellom ren kristendom og falsk — enda motsetningen nok kan utvikle seg slik. Vesentlig beror spenningen på vår sviktende evne til å gripe og sette ut i livet så dype saker. Her blir vi alle alltid bare elever, som trenger alltid ny hjelp både for vår tanke og vår tjeneste.

Nest etter Skriften vet jeg intet bedre sted å hente hjelp enn i vår kirkes bekjennelse, som på en eiendommelig og konsekvent måte varetar alt det som her skal varetas. I sin debatt med Romerkirken sammenfatter Apologien en gang tingen slik: «Det er en viktig sak vi strides om, nemlig om Kristi ære, og om hvor fromme sjeler skal søke en sikker og fast trøst.» Kristi ære og sjelenes trøst — begge deler og begge deler i ett — det er vår bekjennelses hjerteanliggende. Og det er i sannhet en viktig sak. Det er Guds egen hjertesak.

Jeg vet ikke om det i hele kristenheten finnes noe bekjennelses-

skrift som bærer så sterkt preg av sjelesørgerdokument som Augustana. Ustanselig argumenteres og motiveres det med sjelens nød og med menighetenes rett og behov. Men samtidig brenner her en nidkjærhet for Guds sannhet og Kristi ære som neppe er sterkere i de reformerte bekjennelser. Forskjellen overfor reformert kristendom er nettopp at den lutherske bekjennelse så mye dypere får fram den organiske sammenheng i tingene. I sin Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften sier Edmund Schlink det sånn: «Rett forstått er Kristi ære temaet i alle de lutherske bekjennelsesskrifter. Men siktepunktet for alle utsagnene er ikke — om vi så skal si — den ære som Gud har for seg selv, men den Kristi ære som viser seg i hans offer for menneskene og i hans selvhengivelse.»

Det vil si: Gud får sin ære når Hans frelsesverk i Kristus får gjelde, og når Hans frelsesmål med verden realiseres. Men dette målet nåes bare når Guds ord og Kristi verk forkynnes og tas imot som den udiskutable sannhet og den uforanderlige virkelighet de er. Og derfor: Ikke kan det tenkes noen rett iver for Guds ord og Guds ære som ikke gir seg utslag i omsorg for menneskers ve og vel. Og like lite kan det tenkes noen sann kristen menneske-omsorg som ikke er født ut av overveldetheten av Guds ord og ære. Ekte ortodoksi og rett sjelesorg er en uoppløselig enhet. Ingen annen enn Nathan Söderblom er det som en gang har sagt: «Ortodoksi er nidkjærhet for den sannhet som menneskers frelse avhenger av.» Og tilsvarende må vi si: Sjelesorg er omsorg for at mennesker får del i det sannhetsbudskap som alene frelser.

Som naturlig er, gir særlig Paulus rikelige belegg for hvordan Det nye testamente utvikler dette forholdet. Han vet seg som herolden som bare har å rope ut budskapet, som trellen som er totalt forpliktet på sin Herre, og som er rede til å gi alt forat heroldropet og tjeneroppdraget skal bli fullbyrdet. Men som en hellig og uavlatelig uro brenner det i ham, hvem han skal redde med denne tjenesten. Derfor står forsikringen om at han er villig til å ofre liv og salighet for mennesker, side om side med ordene om at han gjerne gir livet for sin Herre. Det er i *sjelesorgens* ærend denne utroperen lever og løper og dør.

Altså uoppløselig enhet mellom det kristosentriske og det sjelesørgeriske. Men med klar prioritet for Kristus og Hans interesser, ikke for menneskers behov i og for seg. Sjelesorg er for ham omsorg for «det som hører Kristus Jesus til» — for å bruke hans eget uttrykk (Fil 2, 20—21). At ikke mennesket selv, men *Kristus* må leve, bo, fornyes og vokse i mennesket, det er målet for hans sjelesorg. Ikke menneskelig selvutfoldelse sikter sjelesorgen på, men

Kristus-herredømme. Når *det* realiseres, da fremmes sjelens sanne gagn.

Sjelesorg er altså ikke noe ved siden av eller i tillegg til nidkjærheten for Kristus og Hans evangelium, men det er det utslag som Kristus-tjenesten gir seg overfor *menneskene*. Derfor er sjelesorgens drivende motiv ikke menneskekjærlighet i og for seg, men Kristus-kjærlighet og Kristus-lydighet. Begge uttrykk står side om side i 2 Kor 5: «Da vi altså kjenner frykten for Herren, søker vi å vinne mennesker.» Og: «Kristi kjærlighet tvinger oss.»

Og her står jo apostelen i den klareste overensstemmelse med Herren selv, når Han kaller Peter til hyrdeoppgaven, Joh 21. Først det utvetydige krav om kjærlighet til Herren, og så den suverene befaling om å lyde Ham. På dette grunnlag, og først på dette, er Peter rett sjelesørger. Og bare slik er de han skal hjelpe, rett hjulpne.

Presten som sjelesørger er *ikke* presten som lar seg dirigere og forvirre av kravene om lettelser for alle mulige sosiale og mentale og seksuelle konflikter og ubehageligheter. Presten får mye med slikt å bestille, og han har i dag veldige oppgaver på disse felter. Han skal midt opp i dette. Men er han rett kristen sjelesørger, så kommer han *fra* Kristus og *med* Kristus, og så sikter han konsekvent på å hjelpe slik som Gud vil hjelpe i Kristus.

2.

Men dermed står vi foran det andre spørsmålet som det er nødvendig å ha klarhet over: Hva *omfatter praktisk* den sjelesørgerhjelpen som Gud vil gi i Kristus? Hvilket *konkret sikte* og hvilke *konkrete oppgaver* har presten å stille seg som sjelesørger?

Det er naturlig og nyttig at ordet for tingen heter *sjele*sorg. Det skal hjelpe oss til å huske vår egenart i forhold til den menneskeliggjørelse og verdsliggjørelse av saken som tiden viser så mange tendenser til, og som vi alt har streifet. Sjelesorg er omsorg for *sjelen*, og dens mål kan aldri settes til noe lavere og mindre bestemt enn *frelse* i fullgyldig kristelig mening. Sjelesorg er etter sitt vesen noe annet og mer enn både sosial kurator-virksomhet og mentalhygiene og seksuell veiledning. Og om du summerer alt dette og dertil legger alt det velferdsstrev og all den folkekunst- og folkekultur-iver som varmhjertede moderne mennesker kan prestere, så er det ennå ikke sjelesorg. For den bestemmes av slike faktorer som Gud, sannhet, evighet, og en sjel som er utgått fra Gud, og som ikke kan dø. Presten som sjelesørger får ikke et øyeblikk vakle i bevisstheten om sitt kalls egentlige vesen og kvalitet.

Men — han skal forstå og han skal praktisere dette rett. Han skal være klar over at for ham kan faren ligge like meget i sjelesorgens *spiritualisering* som i dens sekularisering. Og det ene er ikke mindre ukristelig og mindre skjebnesvangert enn det andre. Denne fallgruben ender vi i dersom vi oppfatter betoningen av sjelen og av frelsen som en *kvantitativ begrensning* av sjelesorgen. Altså ganske enkelt slik at det som ikke direkte angår den nakne sjel og den evige frelse, det har sjelesorgen og sjelesørgeren ikke noe med. Guds ords mening om saken er en annen. Der eksisterer overhodet ikke noe som heter den nakne sjel, og som Gud skulle favorisere fremfor øvrige «deler» av mennesket. Bibelen kjenner bare *mennesket* som en helhet, bestående av sjel og legeme, og gjenstand for Guds frelsende kjærlighet akkurat slik som det er, med sin sjels syndighet og sin kropps skrøpeligheter. Og Skriften vet ikke om noen evighetsbetraktning som ikke innbefatter også den del av livsvirkeligheten som ligger hitenfor dødens grense. Den frelse og det evige liv den forkynner, består i at Kristus allerede her lever i den enkeltes sjel og bruker hans legeme som en bolig for sin Ånd. Frelsen og livet hinsides grensen er den modne høst av det som her ble sådd og pleiet i forkrenkelighet.

Derfor: alt som angår mennesket, angår Guds hjerte, og dermed angår det den kristne sjelesorg. Ikke slik at Gud og sjelesorgen aksepterer det hele som det er, men slik at Gud ved Kristi verk og gjennom den rette sjelesorg vil gjøre det alt til det som Hans evige plan var. Og så betyr ikke betoningen av det spesifikt kristelige ved sjelesorgen at den kvalitativt begrenses til det vi smalsporet gjerne mener med sjel og med frelse, men det betyr stemplingen av *hele* omsorgen for det *hele* menneske med det kristne *kvalitets*merke.

Sjelesorgens rette kvalitet beror ikke på *hva* der blir gjort — om stort eller smått, om åndelig eller timelig — men på siktet og sinnet det hele gjøres med. Hos Kristus var alt Han sa og gjorde, sjelesorg — fra matunderet med de fem tusen til samvittighetsoppgjøret med den ene falne apostel. I samme grad som Kristus er Herre i prestens hjerte og liv, er presten i *hele* sin gjerning intet annet enn sjelesørger.

Når dette er situasjonen, undrer det oss ikke at man stadig har kjent behov for å tale om sjelesorg i én videre og mer alminnelig mening og i én trangere og mer spesiell. Man har også prøvd seg med en dobbel terminologi og talt f. eks. om den forberedende sjelesorg og den egentlige, om Seelen-führung und Seel-sorge osv.

Ordene vi bruker, har ikke her så altfor mye å si. Men at presten

som sjelesørger er klar over både den nødvendige vidde og den uoppgivelige målbevissthet i sin sjelesorg, det er avgjørende viktig. Om målsettingen, kvalifiseringen av det hele, håper jeg å ha talt tydelig nok. Derimot tror jeg det er riktig å si enda et par ord om den *fylden* som sjelesorgen i videste forstand må ha.

Det står knapt til å nekte at vi sliter med en dualistisk arv, som gjør det vanskelig for oss å se klart og å handle frimodig her. Den arven stammer fra Hellas og Rom mer enn fra Palestina og Wittenberg, og den bør enda grundigere enn hittil avskrives og erstattes med verdier fra de to sist nevnte arvekildene, fra urmenigheten og reformasjonskirken. Der har vi sant og visst medhold i at kristen sjelesorg, når det kommer til sakens siste spiss, ikke er noe annet enn forkynnelse av Guds ord for den enkelte. Men der lærer vi også at sjelesorg i videste sikt er alt det vi gjør for et menneske for å fremme Guds vilje med det.

Et eksempel på vår arvelige belastning og vår manglende effektivitet har vi i *diakoniens* svake stilling i vår kirke. Det ville ikke være rettferdig å sammenligne vårt kirkelegeme med en torso, bestående av en bra utviklet overkropp og et overutviklet munnparti, men uten hender og armer. Og det ville være stygg urett mot prestene å skildre dem som lignende krøplingaktige vesener. Men er våre armer og hender trenet og i bruk som de skulle være? Og husker vi tydelig nok at de vi er satt til å være sjelesørgere for, ikke bare består av et hode og et hjerte, men også av armer og ben og en mave? Og innretter vi oss etter den ugjendrivelige sannheten at mennesket lever ikke av Guds ord alene, og at religion er ikke for tomme maver?

Diakoni er etter sitt innerste vesen ikke annet enn sjelesorg — ikke akkurat i ordets tilspissede mening, men i dets rommeligste — nemlig realiseringen av Guds omsorg for legemet, for maven. Jesus øvet den når Han skaffet de sultne mat og gjenga syke folk helsen. Paulus praktiserte den da han viste interesse for Timoteus' fordøyelsesbesværligheter, og da han startet den første avdeling av Kirkens Nødhjelp. William Booth viste åpent blikk for den da han gjorde slumarbeidet til integrerende del av sitt Kristus-vitnesbyrd.

Og vi er som prester rette sjelesørgere i samme grad som vi selv praktiserer dette vide syn og vide hjerte, og forkynner det samme for andre.

Eller om jeg får ta et eksempel til. Når vi nutidsprester fordeler vår tid og vårt strev mellom to slike arbeidsfelter som tilsynet i skolen på den ene siden og andaktene i de kristelige foreningene på den andre siden, så vet dere selv så omtrent hvordan den vekt-

fordelingen pleier arte seg. Når foreningene favoriseres og skolen neglisjeres, så må det jo bero på et pastoralt sikte og en sjelesørgerisk vurdering av det hele. Det kan umulig være fordi vi mener at barna og ungdommen — og læreren! — trenger oss mindre enn de fromme og kristelig vel varetatte eldre menneskene i kvinneforeningen og på lillesalen. Det er åpenbart fordi det i siste tilfelle dreier seg om andakt, om direkte preken av Ordet, men i første tilfelle bare om kristen undervisning og oppdragelse, som presten selvsagt er interessert i og skatter høyt, men — — —

Presten er nødt til å vurdere sjelesørger-oppgavene, stille opp prioritetsliste og selv velge sin vei hver dag. Det får han gjøre for sin Herres ansikt, og ikke skal det settes opp noe skjema for hvordan alle skal te seg likt. Berettiget forskjell på syn og nådegaver skal få lov å gjelde. Men om presten overhodet vil ta hensyn til hele den sjelesorgens vidde vi her har talt om, det er ikke overlatt til hans eget valg. For i den ting har hans Herre valt og gitt beskjed. Og som utsending kan han ikke være klokere og åndeligere enn Ham hvis ærend han går.

Altså ingen falsk spiritualisering av sjelesorgen! Men enda en gang: heller ingen sekularisering! Sjelesorgens vide sikt har sitt sentrum. Det heter virkelig Guds ords forkynnelse for den enkelte. Og dette Guds ord har igjen sitt midtpunkt i ordet om syndenes forlatelse. Derfor har det god mening å si at sjelesorgens hjertepunkt er skriftemålet med absolusjonen i Jesu navn og for Jesu skyld.

3.

Jeg trekker i grunnen bare konsekvensen av de to første avsnittene i foredraget når jeg nå for det tredje vil presisere nødvendigheten av at presten *konsekvent gjennomfører sjelesørger-synspunktet på hele sin tjeneste.*

Vi har konstatert at presten først av alt har å se seg selv som *minister verbi divini,* og at alt står og faller med at han er tro i *den* tjenesten. Vi er enige om at uten den troskapen hjelper ikke vår heteste selvtatte omsorg og virksomhet for mennesker. Men vi er også klar over at det er noe som heter en kald samvittighetsiver, ja en død ortodoksi, og at den rette sjelesorgen ikke gjør seg selv, når bare beskjeden blir avlevert.

At presten er sjelesørger, betyr at han på ethvert punkt i sin gjerning som prest *vil* noe bestemt med sin tjeneste, nemlig bringe mennesker den hjelpen fra Gud som Han gjennom Kristus har tiltenkt dem.

Når vi nå — som vi må gjøre — tenker på folkekirkeprestens mangeartede institusjonelle arbeid gjennom forkynnelse og undervisning og all slags praktiske, kanskje nesten verdslig utseende oppgaver, så er det sjelesørgeriske sikte så menn ikke alltid så lett å gjennomføre. Vanskene er så store at hele generasjoner av prester nærmest har holdt opp med å se på alt dette «embetsmessige» som sjelesorg. Det høye navnet sjelesorg reserverte de helst for de personlige samtaler — særlig da kanskje med syke.

Jeg spør meg selv om ikke dette er den alvorligste sjelesørgersvikt blant oss, at vi ikke på rett vis ser hele tjenesten som sjelesorg, men altfor mye har gjort sjelesorgen til en spesialitet, som vi tar fatt på når den egentlige embetsgjerning er gjort, og vi får et og annet menneske på tomannshånd.

La oss ikke glemme at der var tider i kirkens historie da individuell sjelesorg i form av samtale under fire øyne var den rene unntagelse. Til dels riktignok fordi sansen for den manglet. Men også fordi den nødvendige sjelesorg ble gitt gjennom prestens undervisning og preken og daglige ferd. Ingen av oss mener at vi i vår tid kommer fra det med dette. Dertil er det moderne liv altfor komplisert og problemfylt. Mer enn noensinne trengs den *utfyllende* sjelesorg overfor de enkelte. Og likevel er jeg for min del viss på at det er i det «embetsmessige» — om dere vil forstå det rett — Gud i første rekke venter å se presten som sjelesørger. Fordi det nå en gang er i dette embetet han er plasert — forat han skal fylle det. Vi er farlig blinde hvis vi ikke ser både det spesielle ansvar og de makeløse muligheter som selve presteinstitusjonen betyr.

Det er altså på *prekestolen,* og i hele gudstjenesten ellers, presten aller først skal være sjelesørger. Minnes dere at i den rettledningen vi tidligere fikk når vi skulle holde andakt i kringkastingen, ble vi bedt om å huske at oppgaven var å øve sjelesorg, — ikke å holde en preken! Jeg klandrer ikke dem som formet formaningen. De kjente oss formodentlig. Men jeg må høylig klandre oss selv som trengte en slik formaning. Hvis jeg virkelig preker, ikke «holder en preken», hva annet er jeg da opptatt av enn å øve sjelesorg? En preken som ikke gir sjelehjelp, er ingen preken. Og hvordan akter vi å greie oppgjøret for *den* prekenen?

Praktisk varierer oppgaven. Stundom er den, som den amerikanske storpredikanten sa, å svare om søndagen på det som folk spør etter om hverdagene. For det hender jo dog at folk spør rett, og da er sjelesørgeren satt der for å gi svar. Men andre ganger er den første oppgaven å lære mennesker å spørre rett, spørre etter

det *Gud* vil tale med dem om. Alvoret ved saken kan du høre ut fra Franckes berømte krav om at du hver gang skal preke slik, at om et menneske aldri mer hørte Guds ord, så skulle det av din preken vite veien til salighet. Vi preker alle ustanselig for slike mennesker som hos oss hører Ordet siste gang — se der hva det betyr å være sjelesørger på prekestolen! Og så har vi dertil hele den endeløse raden av behov for hjelp — åndelige og timelige saker — som hver kirkegjest er fylt av. Blir de hjulpet? Er presten virkelig sjelesørger, så får han ikke fred for det spørsmålet.

Vi står ved *bårene.* Hvorfor? — om ikke for å øve sjelesorg? Ja, nettopp der. For der er *alle* nødt til å komme en gang iblant, og der er vi alene om sjansene og om ansvaret. Hvor trengs vel sjelesorgen mer enn her? Så gir vi vel også vårt beste her? Så tar vi det vel også hva forberedelsen angår, som en av våre viktigste oppgaver?

Av mer enn én grunn er gravtalen fra gammelt av kalt prestetjenestens spesielle *crux*. Den er i hvert fall vår sværeste *tentatio* — vår prøvelse og vår fristelse fremfor noen annen. Der kommer fristeren til oss nettopp i sjelesorgens forkledning. Her må som aldri ellers tales sjelesørgerisk taktfullt, varsomt, menneskelig, varmt. Og vi er varsomme og forståelsesfulle og sjelesørgeriske på den måten at kvassheten og sangen i Ordets tveeggede sverd nesten ikke merkes lenger. Og forstår ikke at det er nettopp sjelesorgen vi svikter — fordi Guds ord ikke får synge ut sitt fullverdige innhold. Å gravtale, du mesterprøve på sann sjelesorg! Pater, peccavi!

Og nå kunne vi ha gått gjennom hele rekken av institusjoner og anledninger hvor presten er plasert, og hvor meningen med det hele jo ganske enkelt er at han skal være sjelesørger. Hva skulle ellers meningen være med at nettopp han er satt til f. eks. å *vie* folk? Bryllupsforsamlingen er nå det andre stedet hvor mange har en av sine få berøringer med kristen kirke og forkynnelse. Og hvor hardt trenger ikke nettopp mennesker i denne situasjonen sjelesorg, livshjelp. Og så skulle han som her på kirkens og Kristi vegne har ordet, spise dem av med litt blomsterspråk eller noen moralske formaninger!

Der står vi og *underviser ungdommen,* og hva annet betyr det enn at nå skal vi være *sjelesørgere* for dem, slik som de trenger det i sin situasjon? Og *det* er ikke noe *annet* enn den kunnskapsmeddelelsen vi skal gi, men det er nettopp opplæringen som her skal være sjelesorg.

Og så måtte vi minne oss selv om tingen på *kontoret,* og hvor

vi ellers som prester møter folket, at det er sjelesorg vi skal øve. Det går an å ordne en lysning på en slik måte at paret går bort med avsmak for alt som lukter av prestekontor og prest. Men det går også an å gjøre det slik at det blir en hilsen og en lokking fra Gud. Det går an på forretningsmessig vis å «ekspedere» folk så grundig at de aldri kommer igjen. Men det går jo heldigvis også an å ta dem slik at de får lyst til å gå og høre denne presten.

Mye av dette ser lovlig lite sjelesørgerisk ut. Men på to måter er det så viktig. For det første *åpner* og *forbereder* det for direkte personlig sjelesorg. Og presten får minst av alle forakte den ringe begynnelses dag. Dernest betyr det en sjelesørgerisk bearbeidelse av *miljøet*. Og jeg ber dere igjen huske at vi dog har tatt på oss å være prester i *folke*kirken, dvs. å være *folkets* sjelesørgere. Gustav Jensen har i sin «Indledning til Prestetjenesten» noen ord om dette som er skikket både til å påminne og til å trøste. «Den prest» — sier han — «som kan bidra til at der blir en renere ånd, en friskere luft i det lille samfunn hvori han er satt, har gagnet alle noe, og mer enn han vet, og for mange har han gjort nesten alt hva han kan gjøre for dem.»

Nettopp i den siste tiden spør vi så urolig etter nye veier å rekke folket på. Med rette gjør vi det. Men enda viktigere er det at vi spør oss selv om vi eier den rette brennende omsorg for hele folkemiljøet, og om vi utnytter rett de folke-sjelesørgeriske mulighetene som vi har i selve folkekirken og dens prestetjeneste.

4.

Gustav Jensen har nok rett når han nøkternt konstaterer at for mange kan vi ikke få gjort stort annet enn å påvirke det samfunn og den luft de lever i. Det er et faktum. Og likevel kan presten aldri *avfinne* seg med dette faktum. Som sjelesørger må han vite at *egentlig er han til for det enkelte menneskes skyld.* Dette er det fjerde og siste synspunktet vi skal stanse litt ved.

Prest er man alltid for *den annen,* sier Luther. Men denne andre er aldri mennesket i abstrakt alminnelighet, aldri en *homo homileticus,* som bare eksisterer i prestens fantasi, men det er det ene bestemte menneske som blir ført i prestens vei. Spørsmålet om sjelesorgens objekt er én gang for alle besvart av Jesus, da Han på spørsmålet «hvem er min neste?» svarte med lignelsen om den barmhjertige samaritan. Presten som sjelesørger, det er mannen med ansvar for barnet han har døpt; for konfirmanten som pleier å gli bort i skokken når dagen er over, men som kunne og skulle holdes fast; for sjåføren som skysser ham; for den gamle som nærmer seg gravkanten — enten nå presten blir budsendt eller ei.

Presten kan ikke gå sin rute uten å støte på dem alle sammen. Og dette møtet med den enkelte, det er sjelesørgerens sjanse og oppgave.

Vi trenger vel alle å få vår ansvarskjensle skjerpet i denne sak. Men jeg tror samtidig at mange prester i dag er så trykket under ansvaret for de mange som ikke kan nåes, at det de mest trenger, er hjelp til i det hele tatt å kunne holde ut med frelst samvittighet. Hva skal vi si til oss selv og til hverandre i denne situasjonen?

Jeg må tilstå at jeg selv er blitt trøstet ved det nøkterne resonnementet som jeg ista nevnte fra Gustav Jensen. Det *er* en masse mennesker som jeg ikke *kan* få gjort synderlig annet for enn kanskje rense luften og bedre miljøet litt for dem. Så foreløpig iallfall. Og da skal ikke jeg falle hen i skrupuløse og ufruktbare og lammende anfektelser for det umulige. Men jeg skal friskt ta fatt på å gjøre noe for dem som jeg *kan* nå. De gir meg jo nok å bestille.

Men dessuten skal jeg jo overhodet slippe å ta denne saken som en rent kvantitativ overveielse over hva jeg med rimelighet kan makte. Ellers ville nok den samvittighetsfulle meget snart bli skrupuløs. Pietist-presten Seidel ble sjokkert da folketellingen viste at tallet på menighetslemmene hans var steget til 570! Men hvorfor ikke da like gjerne være konsekvent, slik som kardinal Manning, og si at «one soul is diocese enough for a bishop». Men best er å innse at selv *det* er for mye for et menneske. Fordi han overhodet ikke kan bære ansvar for sjelene som *sitt* ansvar. Den som ennå regner bare kvantitativt her, innbiller seg åpenbart at han dog kan greie *noe*. Men Gud kaller ikke sine prester og sjelesørgere på kontrakt med vilkår om en viss ytelse *de* skal prestere. Han sender ut sine barn til å tjene Ham med hellig enfold og i den kraft Han selv gir.

Kjære prestebrødre, la ikke fristeren fralure oss frimodigheten under ydmykhets skinn, mens det faktisk er innbilt egenverdighet som er på ferde! Gjør alvor av troen på at du skal få *tjene* i og av den samme Kristi rettferdighet som gir deg rett til å være Guds barn!

Nei, Gud fri oss fra den skrupuløse sjelesørgersamvittigheten, som i virkeligheten lever ikke under nåden, men under loven. Men like meget må vi be om å bli frelst fra den blindheten og sløvheten som ikke ser ansvaret for det enkelte menneske vi er satt til voktere for. Basillene til den sykdommen ligger i tidens vær og vind. Det er sikkert ingen av oss som tydelig nok merker hvor infisert vi er av menneske-neglisjeringens og menneske-foraktens gift. Og så er vi dog satt til å være menneskets utrettelige talsmann og samvittighetens fødte verge. Vi kommer ikke forbi det, dersom

vi vil være Jesu Kristi representanter. Han kom for å snu hele slektens historie — og gjorde det. Men Han gjorde det ved å samle sin interesse og sin tid om det enkelte lille menneske — fra barnet som ble båret til Ham, til synderinnen som var ekskludert av bra folks fagforening. Hans mål het verdens frelse. Men Han realiserte det ved omsorg for den ene sjel — fra grubleren som oppsøkte Ham om natten, til røveren som holdt på å dø og fortapes.

Vi pleier her å anføre Jesu ord fra Matt 16, 26 og å tale om en menneskesjels uendelige *verd*. Jeg vet ikke om dette med «verd» dekker så fullstendig. Men i hvert fall er utsagnet et veldig uttrykk for det enkelte menneskes *plass i Jesu hjerte*. Han orker ikke tanken på at det skulle miste det livet som Gud har skapt det til. Noe av den samme sjelesorgens ånd er det vi møter igjen hos apostelen, når han forsikrer de troende i Filippi at det er rimelig, naturlig for ham med den uavlatelige bønn og det anstrengende arbeid og det visse håp for dem, «etter som jeg bærer eder i mitt hjerte». På vår omsorg for de bestemte mennesker i denne forstand prøves også vår sjelesorg — om den er av Kristi kvalitet.

Medfødt naturlig er innstillingen så visst ikke. Vår egentlige natur representeres kanskje bedre av ham som sa det stygge ordet at dess mer jeg lærer menneskene å kjenne, dess mer pris setter jeg på dyrene. En prest får se mer av menneskelig usselhet og gemenhet enn de fleste andre. Skulle kjærlighetens respekt og varme for mennesket bero på dets egen kvalitet, da var det ikke alltid så lett å bevare respekten og varmen gjennom et langt liv.

Men er presten sjelesørger, så elsker han med en annen motivering. Han vet at hvert menneske han møter, er en som Kristus døde for. Han ser — for å minne om Löhes fine ord — i hvert menneske en kandidat til det evige liv. Selv en synder, elsket og reddet av Guds umotiverte kjærlighet, elsker han synderen til frelse — uten å spørre etter verdighet eller vederlag. Ja, forsikrer sjelesørgeren Paulus, «om jeg enn elskes dess mindre av eder jo mer jeg elsker eder».

Det er samtidig ydmykende og oppmuntrende for presten å se hvordan også andre enn apostler kan få slike sjelesørger-hjerter. Den William Booth som jeg allerede har nevnt en gang, står så ofte for meg. Dere kjenner nok det selvvitnesbyrdet han kom med ved en audiens hos den engelske kongen. «Somme menneskers pasjon er penger,» sa han, — «andres pasjon er kunst eller musikk eller vitenskap. Min pasjon, Deres Majestet, er *mennesker*.» Det skal så visst ikke noen frelses-general til for å få en stakkars prest gjort matt. En kantet lekpredikant eller en fanatisk sektforstander eller en enfoldig bedehuskone har greidd det med mange av oss.

Og det var oss godt at vi ble ydmyket. Men det var ikke nok til å skape oss om. Det kan bare Kristus selv, når Han får elske sin kjærlighet inn i oss. Og så er det underlig hvordan denne kjærligheten vokser, vokser i sin innflytelse over mennesker i samme grad som du ser deg *solidarisk* med hver synder du møter og skal hjelpe. Du ser at du har skyld og ansvar sammen med ham og ingenting fremfor ham — unntagen benådning. Og nettopp idet du slik identifiserer deg med ham, har du muligheten for å vinne ham.

Det er rart hvordan den solidariteten *øker* sjelesørgerens *myndighet* istedenfor å skade den. Myndighet hører sjelesorgen til. For den øves på Guds befaling, på Kristi vegne, i Den Hellige Ånds kraft. Det skjer overalt hvor bror hjelper bror i Jesu navn. Og det skjer på særskilt vis der hvor presten etter menighetens oppdrag og i embets medfør drar omsorg for det som hører Jesus Kristus til. Men den myndigheten slår ikke lett igjennom i en sekularisert og skeptisk tid, det har vi alle smertefulle erfaringer om. Da ligger hjelpen ikke i å pruste seg selv opp, men i å være villig til å forsvinne i budskapet og til å gjøre seg til ett med den som skal hjelpes.

Nettopp i dag og nettopp til oss prester lyder det sterkt det kravet som Augustin formulerte slik at «vil du være lege for meg, får du søke lege sammen med meg». Vi er alle syke, eller i høyden rekonvalesenter. Men vi har en stor lege. La oss ta våre medpasienter ved hånden og sammen gå til Ham! Da er vi sjelesørgerprester.

Når jeg nå bryter av med dette, så vet jeg hvor mye usagt der er. Men så er vi i ethvert fall reddet fra å lage skjema og skabelon og kasuistikk. Og skjema er sjelesorgens død. Derfor vil vi heller ikke skjematisere kravene til prestens personlighet som sjelesørger og f. eks. si at så og så mild må han være, og i den og den tone må han tale. Visst er det sant som Kierkegaard sier, at «et menneske må det tas på med lempe». Men kanskje er det også sant at stundom må det brukes et hårdt språk, slik som jo den samme Kierkegaard selv ofte gjorde.

Gud er overvettes rik i differensieringen av sine naturgaver og nådegaver. Så skal ikke vi lage noen training school for sjelesørgere, hvor de aper etter hverandre og uniformeres. Jesus selv alene formår til fullkommenhet å være både tempelrenser og barnevenn. Vi prester får kanskje nøye oss med å minne mest om den ene typen eller den andre — og så respektere hverandre og takke Gud for hverandre.

KAMP- OG SEIERSMOTIVET SOM FORSONINGSMOTIV IKKE KLASSISK OG IKKE LUTHERSK

Av Mauritz Brøndal.

I en liten reportasje fra det lutherske verdensforbunds generalforsamling i Hannover den 25. juli til 3. august i fjor, har generalsekretær *Martin Tveter* meddelt at en merket «en viss spenning mellom det såkalt *latinske* forsoningssyn (med en stedfortredende strafflidelse til forsoning for synden og avvending av Guds vrede) og det såkalt *klassiske* forsoningssyn (som fremhever Kristi kamp og seier over fordervsmaktene)» (Luthersk Kirketidende nr. 17, 1952).

Dette er ikke bare interessant. Det er alarmerende. Det forteller at den liberale teologi på dette område er på rask fremmarsj. For mindre enn 25 år siden var kamp- og seiersmotivet som eget forsoningsmotiv nesten ukjent innen den teologiske tenkning.

Det er den svenske professor, senere biskop, *G. Aulén* som har gått i brodden for det i sin bok *Den kristna försoningstanken* (1930), og det er ham som har gitt det betegnelsen *klassisk*. Det er nesten for meget på én gang, når Aulén det ene øyeblikket kaller motivet klassisk og det neste hyller dets formentlige opphav *Ireneus* som «det andra *århundradets Schleiermacher*» (s. 39).

Det er et stort lyspunkt i norsk teologi i dag, når så vidt forskjellige representanter for den som avdøde professor *Hans Ording*, professor *Chr. Ihlen* og rektor ved Menighetsfakultetets praktisk teologiske seminar *Carl Fredrik Wisløff* enes om å avvise kamp- og seiersmotivet som eget forsoningsmotiv. Jeg viser til Ordings bok *Forsoning og frigjøring,* til Ihlens artikkel i dette tidsskrift nr. 4, 1950, og Wisløffs artikkel i samme tidsskrift nr. 1, 1950.

Men saken er for viktig til å la den bero med de generelle innvendinger som disse har gjort. Det trenges en systematisk imøtegåelse, som kan vise at kamp- og seiersmotivet *slett ikke er klas-*

sisk, at det er rent misbruk av Ireneus' skrifter å orientere det ut fra disse, og at det heller ikke på noen måte kan påberope seg Luther. Jeg foregir ikke å kunne gi en slik imøtegåelse, men professor Auléns utrolig overfladiske og ensidige utnyttelse av Ireneus og Luther har fristet til et forsøk.

> Hovedtemaet er (sier Aulén om sitt «klassiske» forsoningsmotiv) tanken på forsoningen som en guddommelig kamp- og seiersgjerning, på Kristus som den der kjemper med og seirer over tilværets fordervsmakter, de «tyranner» som mennesket treller under, på Gud som den der gjennom dette «forsoner verden med seg selv» (side 10).

*

Han orienterer læren ut fra Ireneus' skrifter, og skisserer den således:

> Synden er noe som vedrører hele mennesket. Den er på den ene siden noe som s. å. s uvilkårlig hører med til den menneskelige status: menneskene står som treller under synden, oppfattet som objektiv makt; de kan ikke selv befri seg fra denne stilling. Men på den andre siden er synden samtidig noe viljemessig, noe som medfører skyld og som stiller menneskene som skyldnere i forholdet til Gud (det vises til Adv. Hær. IV. 39. 3 hvor Ireneus hevder skyldforholdet til Gud). Menneskene står altså gjennom sin synd som skyldige overfor Gud. Samfunnet med ham er blitt oppløst. (Her vises til Adv. Hær. IV 41. 2. 3 hvor Ireneus hevder at menneskene opprinnelig var Guds barn, men ble forstøtt som følge av synden). Det rår fiendskap mellom menneskene og Gud, og dette kan bare overvinnes derigjennom at «forsoning» kommer i stand (Adv. Hær. V. 14. 3). Dette fiendskap, som fra Guds side ytrer seg i at fordervets straffedom hviler over menneskene, opphever nå Gud selv. Han «forbarmer seg over menneskene» og vender fiendskapet mot «den som er dets opphav, idet han oppgir fiendskapet mot menneskene og helt kaster det tilbake på slangen. — — Herren rekapitulerte så dette fiendskap i seg selv, idet han ble menneske gjennom kvinnen, og søndertrampet slangens hode» (Adv. Hær. IV. 40. 3). Side 50—51.

Døden er det middel som seieren over fordervsmaktene vinnes ved, og som Gud samtidig forsones ved. Som naturlig er bruker Ireneus her en del bibelske uttrykk, sier Aulén. Bl. a. at Kristus har gjenløst oss *med sitt blod*. Med forkjærlighet brukes løsepengeforestillingen. Løsepengen tenkes av Ireneus alltid som gitt nærmest til fordervsmaktene, til døden resp. djevelen. Derved blir disse beseiret. Og da trelldommen under disse betyr skyld overfor Gud, blir løsepengen samtidig til forsoning med Gud. Et annet

bilde er *offerbildet.* Kristi offer står i forhold både til fordervsmaktene og til Gud. «På den ene siden kan det hete at «Kristus forsonet oss med Gud gjennom lidelsen» (Adv. Hær. III, 16. 9). Gud blir forsonet ved det offer Kristus bringer. Men på den annen side er det Gud selv som bringer offeret (side 61—62). At det er *Gud selv* som handler i forsoningsverket, er det bærende grunnlag for Auléns forsoningsmotiv. Også det bygger han på Ireneus. «For Ireneus henger alt på at det er «Gud selv» og ikke noe mellomvesen som møter og handler i Kristus og som gjennom ham overvinner synden, døden og djevelen. — Hva han vil si er at det er spørsmål om et Guds komme — om en guddommelig inntreden i og gjerning i syndens og dødens verden: «samme hånd som har dannet oss i moders skjød, var det som i de siste tider oppsøkte oss, da vi var fortapt, som tok tilbake sitt tapte får, la det på sine skuldre og førte det med glede tilbake til livets hjord» (Adv. Hær. V. 15. 2). Side 46. Dette er nerven i det hele, sier Aulén (s. 44).

*

Det første en merker seg i Auléns fremstilling er at han betrakter skyldforholdet til Gud som en følge av trelldommen under fordervsmaktene. Trelldommen *medfører skyld* (s. 50), *betyr skyld* (s. 62). *Dette lærer ikke Ireneus.* Adv. Hær. IV. 22. 1 lyder det: «Vi er alle i begynnelsen på grunn av dødsskyld ved de første mennesker ført i trelldom.» Her er *trelldommen en følge av skyldforholdet.* Fordervsmaktene fikk herredømmet over menneskene fordi Gud forstøtte dem.

Denne forskjell mellom Aulén og Ireneus er, som enhver vil forstå, av *fundamental* art. Hvis det nemlig er trelldommen under fordervsmaktene som er årsak til dødsskylden overfor Gud, så må selvsagt kampen mot denne trelldommen og seieren over den, m. a. o. seieren over fordervsmaktene bli den avggjørende faktor i Kristi forsoningsverk. For i og med seieren over fordervsmaktene vil trelldommen opphøre og dermed årsaken til skyldforholdet og fiendskapet mellom menneskene og Gud. Dette siste lærer da også Aulén:

> Spørsmålet om forsoningen er for Ireneus ikke noe som kan skilles fra spørsmålet om seieren over fordervsmaktene. Forsoningen mellom Gud og verden kommer i stand i og med at fordervsmaktene beseires, i og med at menneskene blir «løst» ut av fangenskapet (s. 61).

Men er det skyldforholdet til Gud som er årsak til trelldommen under fordervsmaktene, så blir oppgjøret av skyldforholdet den

avgjørende faktor i Kristi forsoningsverk. For i og med at skylden blir betalt vil veien være åpnet for menneskene tilbake til samfunnet med Gud. Og dette siste lærer da også Ireneus:

> Han (Kristus) døde forat det fordrevne menneske kunne bli fri fordømmelsen og frimodig vende tilbake til sin arvedel (Adv. Hær. IV. 8. 2).

Det neste en merker seg i Auléns forsoningslære er at Gud *opphever* fiendskapet mellom seg og menneskene (s. 51). Aulén avviser enhver legalistisk grunn for opphevelsen. Den er «et uttrykk for, en handling av den suverene og spontane guddommelige kjærlighet, som bryter igjennom rettsordningens ramme» (s. 139). Den skjer ikke i noe henhold «til rettens regler, men snarere tross retten og dens krav — selv om dette selvfølgelig ikke betyr at gudsviljen skal opphøre å være rettferdig», sier Aulén (s. 156). Dette forhold gjelder ikke bare den opphevelse av fiendskapet som gjelder hele menneskeslekten under ett, «en gjennomgripende forvandling av situasjonen, av hele forholdet mellom Gud og verden» (s. 12), men det gjelder også syndsforlatelsen til det enkelte menneske, rettferdiggjørelsen.

Heller ikke dette lærer Ireneus. Tvert imot anlegger han et klart uttalt rettsforhold mellom Gud og menneskene. *Skyldforholdet* orienteres ut fra Guds lov, som Ireneus ser avspeilt i Moseloven. «Den (dvs. loven som ble gitt ved Moses) anklaget mennesket som har synden i seg, idet den viste at det er skyldig til døden» (Adv. Hær. III. 18. 7). Frelsen skjer ifølge en i Guds evige råd «til menneskets frelse truffen anordning» (III. 23. 1; V. 19. 2), «en lidelsesanordning» (III. 18. 5) d. e. en *døds*lidelse: «den med *treet* trufne anordning» (v. 17. 4), Kristi korsdød. Og en på denne dødslidelse bygget «forlikelsespakt mellom mennesket og Gud» (Epideixis 31). Kristi korsdød er en stedfortredende strafflidelse: «Det første menneskes synd er gjort god igjen med straffen over den førstefødte» (v. 19. 1). Og straffen har *gjengjeldelsens* karakter dvs. at den er av rettslig karakter:

> Her (Luk 11, 50 og Matt. 23, 35) antydet han (Kristus) at utgytelsen av alle rettferdiges og alle profeters blod skulle sammenfattes i ham, og at fordringen av deres blod skulle skje fyllest gjennom ham (V. 14. 1).

I og med at Ireneus anlegger dette synspunkt av et rettsforhold mellom Gud og menneskene etter Moselovens norm, blir en suverenitetsbehandling fra Guds side som bryter igjennom denne rettsorden, *en umulighet*. For loven er i seg selv et uttrykk for Guds

evige og uforanderlige rettferdighet, en avspeiling av Guds eget vesen, som Gud selv *ikke kan* forandre (2 Tim 2, 13). Selv om Gud som lovens *giver* kan sies å være lovens *Herre*, så er han dog ifølge sitt vesen bundet av den.

Dette er et faktum som trer sterkt fram hos flere av de kirkelærere på østerlandsk grunn som Aulén nevner blant de fremste ved siden av Ireneus (s. 72). Således *Kyrill av Jerusalem* i *Katekeser* XIII. 33 (Belsheims overs. i Vidnesbyrd af Kirkefædrene V, s. 211).

> Dette led Frelseren, idet han ved korsets blod ville forsone de ting i himmelen og de ting på jorden. Ti ved synden var vi blitt Guds fiender, og Gud hadde bestemt at synderen skulle dø. Ett av to måtte altså skje, enten at Gud viste seg standhaftig og lot alle dø, eller nådig opphevet dommen. Men se Guds visdom. Han både ved sin dom stadfestet sannheten og ved sin nåde makten. «Kristus tok våre synder på sitt legeme på treet, forat vi ved hans død skulle avdø fra synden og leve for rettferdigheten.

Og *Atanasius* i avhandlingen om «*Guds Ords menneskevorden og åpenbarelse for oss i kjødet*» kap. 20 (Andr. Hansens overs. i Vidnesb. af Kirkef. XVII, s. 196).

> Men — da alles skyld måtte betales — ti det burde seg, som før sagt, alle å dø, av hvilken grunn han og fornemmelig kom til verden — så brakte han for den saks skyld, etter å ha godtgjort sin guddom ved sine gjerninger, til sist også offeret for alle, idet han i alles sted overga sitt tempel til døden. — — — Ti død behøvdes, og død for alle måtte skje for at det som skyldtes av alle, kunne fullbyrdes.

Her er det ikke tale om en *opphevelse* av dom, fiendskap og skyld, men tvert imot om et uavviselig domskrav, om skyld som *må* betales og om en stedfortredende dødslidelse. Og denne dødslidelse er hos Ireneus *et uttalt grunnlag for syndsforlatelsen:*

> Han (Kristus) utslettet skyldbrevet og festet det til korset (Kol 2, 14) forat vi som er blitt skyldnere ved treet, skulle få vår skyld ettergitt ved treet» (V. 17. 3). Herrens død er helbredelse og tilgivelse for synden (IV. 27. 2).

Det tredje som Aulén med urette tillegger Ireneus, er oppfatningen av *løsepengen.* Denne «tenkes av Ireneus alltid som gitt nærmest til fordervsmaktene, til døden resp. djevelen», sier Aulén (s. 61). «Dermed blir disse overvunnet, deres velde opphører og menneskene befries.» Det eneste utsagn Aulén her anfører fra Ireneus, er Adv. Hær. V. 1. 1:

Det allmektige ordet og sanne mennesket har rettmessig (rationaliter) gjenløst oss med sitt blod og gitt seg selv til løsepenge for dem som var ført i fangenskap. Da altså frafallets herredømme over oss ikke besto med rett og vi av naturen var den allmektige Guds eiendom, men han (djevelen) mot naturen fjernet oss fra Gud og gjorde oss til sine disipler, så har Guds Ord, mektig i alt og aldri sviktende i egen rettferdighet, også opptrådt med rettferdighet (juste) i forholdet til selve apostasien. Han har løst sin eiendom ikke med vold (eller vilkårlighet), som apostasien i begynnelsen hersket over oss og umettelig røvet det som ikke var dens eget, men gjennom overtalelse (secundum suadelam), som det sømmer seg Gud å få det som han ønsket ikke med vold, men av overtalelsens vei; forat hverken rettferdigheten skulle bli krenket (quod est justum confringeretur) eller Guds gamle skaperverk skulle forgå (s. 54).

Aulén vil i dette sitat se Gud og djevelen stående overfor hinannen i kampen om mennesket. Gud kan bruke makt på djevelen, men gjør det ikke. Han velger å overtale ham til å godta Kristus som løsepenge for menneskene:

Bakom de noe dunkle ord secundum suadelam (gjennom overtalelse) ligger — som det fremgår av andre utredninger hos Ireneus — den tanken at Kristus utgir seg som en til djevelen gitt løsepenge for menneskene,

sier Aulén (s. 56). Det kunne vært interessant å se disse «andre utredninger hos Ireneus», som Aulén ikke påviser, om de virkelig bekrefter det bilde Aulén får fram av sitatet.

Det er riktig at Gud (Kristus) og djevelen står overfor hinannen i kampen om mennesket. Men i denne personlige kampen mellom dem står de begge hos Ireneus som *lærere*. Dette framgår av selve sitatet. Djevelen fjerner menneskene fra Gud *ved å gjøre dem til sine disipler*. Han er *vranglærer*. Kristus er den *virkelige* lærer (Adv. Hær. III. 18. 6). Mellom dem står mennesket. Kampen utkjempes på *lære*området. Begge henvender seg til mennesket. I *første* omgang *overtaler* djevelen mennesket til å følge seg (kfr. også Adv. Hær. IV, 41, 1—3). Dette er djevelens «røveri» av «det som ikke var hans eget». I den anselmske *forsoningslære*, som på dette punkt har direkte tilknytning til Ireneus, karakteriseres syndefallet som en *overtalelses-seier* for djevelen (Cur Deus Homo. I. 22. 2 se nedenfor side 28). I *annen* omgang, her i V. 1. 1, kan en se *Gud* henvende seg til mennesket. Han overtaler det til å komme tilbake til seg igjen.

V. 2. 1 lyder: idet han ikke rev til seg fremmed (eiendom), men

dro sin eiendom til seg (tysk overs.: an sich zog) rettferdig og godmodig. Og IV. 37. 3: Alt dette viser at mennesket er fritt og egenmektig, og at Gud underviser det med sitt råd, idet han overtaler oss til underkastelse under seg, og løser oss fra vantro, men ikke tvinger med makt.

I Auléns sitat er ordet *rationaliter* oversatt med *rettmessig* og utnyttet til bevis for at skjønt Ireneus avviser enhver *rett* for djevelen til løsepenge, så har han dog «en viss rett», den som kan flyte av «fair play» (s. 57). Men sitatet gir ikke plass for tanken om «fair play». Det taler utvetydig om Guds *rettferdige* handlemåte i *juridisk* forstand (juste — justum).

En tysk oversettelse av Adv. Hær. oversetter med *rechnungsmässig*. Dette utelukker djevelen fra kravet på løsepengen, da han etter Ireneus ikke har noen rett over mennesket. Det kan sies å gi en naturlig tilknytning til Adv. Hær. III. 18. 7 hvor det sies at *Guds lov* står bak dødskravet. Men heller ikke *loven* nevner Ireneus som løsepengens mottager. En må derfor bli stående ved at Ireneus tenker på *døden selv*. Denne forestilling finner vi hos flere av de østerlandske kirkelærere, som ifølge Aulén er betydelige eksponenter for Ireneus' lære. Således *Basilius den store:*

Dersom Herren ikke er kommen i kjødet, så har ikke forløseren *gitt døden betaling for oss,* så har han ikke avskåret dødens kongedom ved seg selv (Oftedals overs. i Vidnesb. af Kirkef. XVI s. 377).

Og *Atanasius:*

Han er alles liv og den, der som et får overga sitt eget legeme *som løsepenge for livet til døden* for alles frelse (l. c. s. 225). Da Guds Ord er over alle, så har han ofret sitt eget tempel og legemlige redskap til løsepenge for alle, betalt fullt ut i døden det som skyldtes (l. c. s. 176). Han døde for løsepengens skyld (l. c. s. 199).

Kyrill av Jerusalem stiller løsepengen i forhold til *Guds vrede,* som på hans tid ennå ikke rangerte blant fordervsmaktene, men ble orientert ut fra Guds lov (l. c. s. 187). Kristi legeme var dødens lokkemat (l. c. s. 171).

Det fjerde som må avvises hos Aulén, er det *offerbilde* som han tillegger Ireneus.

Offeret står i relasjon så vel til Gud som til de fiendtlige maktene —. På den ene side kan det hete at «Kristus gjennom lidelsen forsonet oss med Gud (III. 16. 9) — Gud blir forsonet gjennom det offer Kristus bringer. Men på den annen side er det Gud selv som bringer offeret (s. 62). Guds mottagelse av offeret har ikke sin grunn i noen teoretisk utregning av hva Gud nødvendig må kreve som erstatning fra menneskenes side — det oppfattes ikke

som noen betingelse for forsoningen —, sier Aulén (s. 103). Offeret er for ham Guds *selvhengivelse* i kampen mot tyrannene.

Dette lærer ikke Ireneus. I Epideixis 25 sier han at

Gud billedlig åpenbarte Kristi lidelser ved slaktningen av det lyteløse lam, hvis blod ble gitt til å strykes på hebreernes hus til tegn på at de skulle frelses. Og denne hemmelighet heter påske.

Det er Kristi *legemes* død på korset, som er forsoningens offerverdi:

Da døden hersket over legemet, så burde det seg at han, tilintetgjort i legemet, friga mennesket fra dets undertrykkelse. Ordet er altså blitt kjød for at synden ved det samme legeme, ved hvilket den satte seg fast og hersket, kunne bli tilintetgjort og ikke mer være i oss. Derfor har vår Herre antatt det samme kjøtts skikkelse som det første menneske, for at han kunne tre frem til kamp for fedrene og ved Adam overvinne den, der hadde feldet oss gjennom Adam (Epideixis 31). Ved hans kjøds legeme er I forsonet, sier han (Paulus i Kol 1, 21—22), det er: det rettferdige kjød har forsonet det av synden bundne kjød — (Adv. Hær. V. 14. 2).

Den samme oppfatning av offerbildet møter vi hos *Atanasius:*

Som lyteløst slaktoffer og brennoffer har han brakt det legeme, som han hadde påtatt seg, frem til døden, og straks ved det stedfortredende offer fjernet døden fra alle lignende (legemer) (l. c. s. 176).

Og Kyrill av Jerusalem:

For dem som har syndet, blir han et får forat han kan slaktes for dem til et offer (l. c. s. 131). Ti når etter Mose anordning et lam (som ble slaktet) drev forderveren langt bort, skulle da ikke meget heller Guds lam, som tok verdens synd på seg, befri fra synden (l. c. s. 187).

At dette offer *måtte* bringes fordi det var en avgjørende betingelse for skyldens utslettelse, er allerede utvetydig uttalt av så vel Ireneus i Adv. Hær. IV. 8. 2 og V. 17. 3, av Kyrill av Jerusalem i Katekesene (l. c. s. 211) og av Atanasius i «Guds Ords menneskevorden og åpenbarelse for oss i kjødet» (l. c. s. 196). Disse steder er alle sitert ovenfor. Og det blir slått uavviselig fast også av Luther, som vi skal komme til nedenfor.

Det femte og siste jeg tar frem her, som Aulén *urettmessig* har påberopt seg hos Ireneus, er den sats som hele det «klassiske» forsoningsmotiv hviler på: at forsoningsverket er *en ubrutt gudshandling* (s. 12). At kampen utkjempes og seieren vinnes av *Gud selv* i menneskelig skikkelse (s. 65). Aulén stiller denne sats opp

i direkte motsetning til den *latinske* oppfatning, som han anvender om *en brutt gudshandling,* dvs. «at all vekt ligger på det som Kristus utretter *qua homo,* som menneske i menneskenes sted» (s. 245).

Aulén erkjenner at Ireneus kommer med uttalelser som kan synes å fremstille kamp- og seiersverket som et verk utført av Kristus nettopp *som menneske.* Han viser til Adv. Hær. III. 18. 3:

> Om *et menneske* ikke beseiret menneskenes motstander, så ble fienden ikke rettvist beseiret.

Men dette er ikke Ireneus' virkelige mening, sier Aulén. Hvordan han tenker, fremgår med full tydelighet av en annen uttalelse:

> Gjennom mennesket har *Logos* beseiret djevelen, avsløret ham som den frafalne og lagt ham under menneskene (Adv. Hær. V. 24. 4).

Det vil si: Verket er utført av Logos — det kan bare utføres av den guddommelige makt selv; men det utføres i menneskeverden, på menneskeblivendets grunnvoll, gjennom mennesket som redskap. S. 66—67. Til støtte for dette anfører Aulén Adv. Hær. II. 13:

> Ordet er Gud selv; og Adv. Hær. V. 15. 2: Den samme hånd som dannet oss i mors liv, var det som i disse siste tider oppsøkte oss, da vi var fortapte, som fant sitt fortapte får igjen, la det på skuldrene og med glede førte det tilbake til livets hjord (side 46).

«Ireneus skal vende seg mot alle forestillinger som går i retning av å løsgjøre Kristus fra Faderen og dermed betrakte ham som et slags «mellemvesen», sier Aulén. «For Ireneus henger alt på at det er «Gud selv» og ikke noe mellomvesen som møter og handler i Kristus, som gjennom ham overvinner synden, døden og djevelen» (side 45).

Den kristologi Aulén her gjør seg til talsmann for, kan vel føres tilbake til Ireneus' tid — kanskje. Men *ikke til Ireneus,* og etter alt å dømme heller ikke til de østerlandske kirkelærere, som Aulén betrakter som eksponenter for Ireneus' lære. Den er kjent under etiketten: *Den modalistiske monarkianisme,* som hevdet personidentitet mellom Kristus og Faderen. Kristus er Faderen selv, som er blitt født, har lidd og er død. Jeg viser til Auléns Dogmehistorie 1917 s. 44. Læren bærer også navnet *Sabellianismen* etter sin fornemste talsmann, *Sabellius.* Den ble fordømt som vranglære få år etter Ireneus' død.

For Aulén burde anførslene ovenfor fra Ireneus: Adv. Hær. II. 13 og V. 15. 2 ikke veie stort. Han vil sikkert kjenne til omtrent

de samme ord og uttrykk i forbindelse med *Anselms* lære. Mennesket ville blitt gjenstand for «fullstendig tilintetgjørelse — hvis ikke menneskeslekten ble befridd *av sin skaper selv*», sier Anselm (Cur Deus homo I. 4. 6). Aulén tviler ikke på at Anselm tross dette ser Kristi verk som et verk *qua homo*.

Det er i det hele tatt vanskelig å forstå at Aulén kan tillegge Ireneus den *sabellianske* kristologi: At Kristus og Faderen er *én person;* følgende sier jo tydelig noe annet:

> Jesus Kristus «var til hos Faderen før hele verdens skapelse» (Epideixis 30). «For Gud hadde Sønnen begynnelse før verdens tilblivelse, men for oss først ved sin åpenbaring» (43). «Midleren mellom Gud og menneskene måtte gjennom sin samhørighet med begge føre begge til vennskap og endrektighet» (Adv. Hær. III. 18. 7). «Liksom vi retter vår tro mot Sønnen, således må vi også ha en fast og urokkelig kjærlighet til Faderen» (IV. 6. 2).

Kristus *får lønn av Faderen* for sin innsats: «Kristi lønn er mennesker — — som Faderen har lovet ham» (Adv. Hær. IV. 21. 3). Og han mottar etter endt innsats Ånden av Faderen (III. 17. 2). De østerlandske kirkelærere i Ireneus' følge kan ikke misforståes, i sine *Katekeser* (l. c. s. 154), sier Kyrill av Jerusalem:

> Sønnen er altså sann Gud, som har Faderen i seg, men er ikke forvandlet til Fader; ti ikke er Faderen blitt menneske, men Sønnen. — Ikke har Faderen lidd for oss, men Faderen har sendt den som har lidd for oss.

Basilius den store sier i et brev «Til ordførerne i Neocæsarea» kap. 4:

> Faderens, Sønnens og Åndens vesen er vel det samme, og guddommen er én; men navnene er forskjellige og fremstiller for oss begrepene avgrenset og fullstendige. Sinnet må betrakte uten sammenblanding enhvers eiendommeligheter, ellers kan det umulig lovprise Faderen, Sønnen og den Hellige Ånd (l. c. s. 344).

Fra *Atanasius* kan anføres en liten betraktning i forbindelse med skapelsen, som viser at også han har den samme oppfatning:

> «Og Gud sa: La oss gjøre et menneske etter vårt bilde og etter vår lignelse». — — med hvem talte Gud, kunne man si —. Ti hvis han ga befaling og talte til de ting, som skulle bli, var talen til ingen nytte. De var nemlig ennå ikke, men skulle bli. Men ingen taler med det som ikke er til. — Altså må det ha vært noen hos ham, med hvem han talte, da han skapte alle ting. Hvem annen skulle nå dette være enn hans Ord? Ti med hvem skulle man anta at Gud talte, uten med sitt Ord (Vidnesbyrd af Kirfefædrene XVII s. 154).

Atanasius betrakter her Gud og Kristus som to forskjellige personer allerede i præeksistensen.

*

Disse 5 vesentlige divergenser som jeg ovenfor har trukket frem i forholdet mellom læren hos Aulén og Ireneus, bør kunne godtgjøre at Auléns Kamp- og Seiersmotiv *som forsoningsmotiv* savner enhver hjemmel i Ireneus' lære, og at det følgelig *ikke er klassisk.* Og med denne konklusjon går jeg over til forholdet mellom Aulén og Luther.

*

Luthers forsoningslære er en fornyelse av og en utdypelse av kamp- og seiersmotivet hos Ireneus, hevder professor Aulén. De avgjørende beviser for dette skal være at når Luther skal uttale seg med den størst mulige omsorg og eksakthet — som i katekismene —, så vender han alltid tilbake til det dramatiske temaet (s. 178).

Fra Luthers *lille* katekismus siterer Aulén: — forløst, forvervet og vunnet meg, fortapte og fordømte menneske, fra alle synder, fra døden og djevelens vold.

Fortsettelsen, *som Aulén utelater,* lyder: ikke med gull eller sølv, men med sitt hellige og dyrebare blod og med sin uskyldige lidelse og død.

Skulle noen tvile på at Luther her tenker på Kristi kamp og seier, så kan en finne dette bekreftet i den *store* katekismen, sier Aulén. Han siterer av denne i forbindelse med setningen: «Jeg tror på Jesus Kristus vår Herre»:

> Hva er nå det å bli en Herre? Det er at han har forløst meg fra synden, fra djevelen, fra døden og all ulykke. For tidligere har jeg ikke hatt noen Herre eller Konge, men vært fanget i djevelens vold, fordømt til døden, hildet i synd og blindhet. — — Altså er nå hine tyranner og fangevoktere alle fordrevet og Kristus Jesus er trådt i deres sted, en Livets, rettferdighetens, alle gode gavers og salighets Herre og har revet og vunnet oss arme fordømte mennesker ut av helvetes gap, frigjort oss og atter innsatt oss i Faderens gunst og nåde (s. 179).

Fortsettelsen, *som Aulén utelater,* lyder:

> Men de stykker som følger etter hinannen i denne artikkel, gjør intet annet enn å forklare og uttrykke sådan gjenløsning hvorledes og hvordan den er skjedd, det er, hva den har kostet ham — nemlig at han er blitt pint, er død, begravet for *å gjøre fyllest for meg og betale hva jeg har forskyldt,* ikke med sølv eller gull,

men med sitt eget dyrebare blod; og alt dette derfor at han måtte bli min Herre (uth. av meg).

Luther taler her ikke et ord om kamp og seier, men om *fyllestgjørelse* og *skyldbetaling*. Særlig dette siste ordet er verd å legge merke til, da det hverken direkte eller omtolket finner plass i Auléns kamp- og seiersmotiv.

Ved siden av katekismene er det Luthers kommentar til Galaterbrevet, nærmere bestemt kap. 3, 13, som etter Auléns mening «eksaktere enn kanskje noe annet gjengir de synspunkter, som det hele kretser om hos Luther» (s. 180). Det er følgende setning det gjelder: Kristus kjøpte oss fri fra lovens forbannelse idet han ble en forbannelse for oss. Aulén siterer:

> Så hadde og forbannelsen, som er Guds vrede over verden, en kamp med velsignelsen, det er Guds evige nåde og barmhjertighet i Kristus. Forbannelsen kjemper altså med velsignelsen, og vil fordømme og aldeles tilintetgjøre den, men den kan det ikke. Velsignelsen er nemlig guddommelig og evig, derfor må forbannelsen vike. For kunne velsignelsen i Kristus vike, så skulle Gud selv kunne overvinnes. Men dette er umulig. Kristus, som er Guds kraft, rettferdighet, velsignelse, nåde og liv, overvinner og bortfører altså disse udyr: synden, døden og forbannelsen. Luther viser her til Kol 2, 15. — — Ser du derfor på denne person, så ser du synd, død, Guds vrede, helvete, djevel og alt ondt overvunnet og drept (s. 181).

Også her utelater Aulén noe viktig, nemlig at Kristus «gjør ende på tyrannene alene *i sitt legeme*» (uthevet av meg). Derimot hefter han seg senere ved Luthers ord om at Gud overvinner verdens synd, død, forbannelse og Guds vrede *ved seg selv,* og at det bare var mulig for en som var Gud av vesen å gjøre det. Dette siste passer nemlig inn i kamp- og seiersmotivet, men ikke det første. Kristi *legemes* hengivelse i døden hører nemlig hos Luther, som hos Ireneus og de øvrige østerlandske kirkefedre i Ireneus' følge, *skyldbetalingen* til. I kommentaren leser vi:

> Kristus, på hvem Faderen har kastet alle synder, Es 53, 6, har *i sitt legeme* overvunnet, utslettet og drept dem (Gal 3. 13 § 359). Dette er saken at Kristus Jesus Guds Sønn dør på korset og bærer mine synder, lov, død, djevel, helvete, *på sitt legeme.* — Kristus alene er det som borttar loven og utsletter min synd og dreper min død i sitt legeme (Gal. 2. 19 § 292).

Uttrykksmåten er eiendommelig, men ikke til å misforstå. Tyrannene drepes *i og med at Kristi legeme dør på korset.* Det betyr

at deres makt er brutt overfor Kristus og overfor dem som tror på ham. Han dør *fra* dem. Dette er hans seier over dem.

> Kristus — er korsfestet *fra* loven, synden, døden, djevelen osv. så at de nå ikke lenger har noen rett på ham, og dette betyr at *synd, død, djevel, korsfestes i Kristus* (Gal 2. 20 § 311. 312).

Denne oppfatning og uttrykksmåte går igjen hos flere av de østerlandske kirkefedre, som Auléns kamp- og seiersmotiv vil støtte seg til. Ja, en møter det så langt tilbake som hos *Ignatius* omkring år 107 (Breve og Martyrium, S. B. Bugges overs. i Vidnesb. af Kirkef. XI, s. 4):

> Ja, ham (som ble korsfestet under Pontius Pilatus) mener jeg, (han) som har korsfestet mine synder tillikemed deres opphavsmann og dømt all demonisk ondskap, og underlagt den under dem, som bærer ham i hjertet.

Uttrykket *i sitt legeme* tilhører som sagt bildet *skyld* og *betaling*, og dette har ikke noen plass i det aulénske forsoningsmotiv. Skyldbetalingen er hos Luther det samme som fyllestgjørelsen; i en betraktning over Gal 3, 13 (H. P. Møller til 4. april) sier han:

> Mens den kjære Herre Kristus henger der (på korset), *betaler* og *gjør fyllest* for våre synder med sin død, blir han en forbannelse for oss; derved taper djevelen sin makt, som for våre synders skyld hadde fått herredømme over oss.

Etter det som er tatt frem ovenfor, må en komme til at *hvis vi tar med* av Luthers katekismer og kommentaren til Galaterbrevet *det som Aulén utelater*, så blir det *ingen støtte* i disse skrifter for kamp- og seiersmotivet *som forsoningsmotiv*.

*

Det er to ting til som jeg vil nevne, hvor Aulén så langt fra å ha Luthers støtte, tvert imot har ham radikalt imot seg.

1. Dette at syndsforlatelsen eller rettferdiggjørelsen er en nådeshandling, som bryter igjennom den guddommelige rettsordens ramme. M. a. o. at den ikke hviler på *et eksekvert straffekrav*, men på en *opphevet straff* (s. 195).

I Luthers kommentar til Gal 2, 20 § 352 kan en lese følgende:

> Etterdi det i himmelen eller på jorden ingen annen skatt var, hvorav det kunne skje fyllestgjørende betaling for mine synder, derfor *har den høye nød tvunget Guds Sønn* til å gi seg selv hen for meg. (Uth. av meg.)

I en annen betraktning (H. P. Møller til 22. januar) lyder det:

Såfremt Guds vrede skal tas fra meg og jeg erholde nåde og tilgivelse, så *må det bli ham (Gud) avbetalt av noen, ti Gud kan ikke være synderne nådig og bære over med dem, ei heller oppheve straffen og vreden, medmindre det blir betalt og gjort fyllest derfor.*

Disse to sitater taler tydelig om en guddommelig ordning som selv Guds suverene allmakt må bøye seg for. Og det kan bare være den rettsordning som allerede Ireneus utledet av Moseloven, som gir uttrykk for Guds eget rettferdige vesen, som Gud ikke kan forandre eller bryte med.

2. Dette at Kristus ikke er stedfortreder eller mellommann i «latinsk» betydning, slik at han utfører noen del av forsoningsverket *qua homo,* som menneske i menneskenes sted, men at hele forsoningsverket er *en ubrutt gudshandling.*

Alle synderes stedfortreder, kaller Luther Kristus (Gal 3, 13 § 329). Han påtok seg våres alles synd og døde for den på korset (l. c. 321). Vi skal av hjertet takke Gud — — og holde fast ved denne allerskjønneste og trøsteligste lære, som sier oss, hvorledes Kristus for oss er blitt en forbannelse, har *iført seg vår person,* tatt all verdens synder på sine skuldre og derfor er blitt *en selvskyldig stedfortreder,* som om han alene hadde gjort den — — så måtte han også tåle og lide straffen og Guds vrede *for vår person og i vårt sted* (§ 350). (Uth. av meg.)

I kommentaren til Galaterbrevet 3, 20 § 504 utlegger Luther uttrykket *midler* (mellommann) i rak motsetning til Aulén:

Ti som sagt: Det ord *midler* betyr etter sin art og natur en som handler mellom to, av hvilke den ene har forgått seg mot den annen og fornærmet ham. Nå er det oss som har forgått oss mot Gud og hans lov og fornærmet ham, og deri forsyndet oss grovelig og svarlig mot ham, så at Gud ikke kan tilgi eller overse denne store synd, heller ikke kan vi betale for den eller fri oss fra den. — — Her trådte nå Kristus, vår kjære Herre frem som midler og mellommann mellom to parter, som var så ganske og aldeles uenige i sin sak og atskilt så langt fra hverandre at de uten ham aldri i evighet hadde kunnet komme til noen overenskomst, forsoning eller enighet, og han forsonte og forlikte dem med hinannen. Men hvorledes gjorde han det? Han tok vår synd på seg, blev korsfestet og døde —. Kol 2, 15: — Derfor er han ikke *éns* midler, men mellom to parter, som står mot hinannen på det aller fiendtligste.

Jeg slutter med å konstatere at Aulén på disse to punkter som i det øvrige jeg har tatt frem, avviker så avgjort fra Luthers lære at det med full rett må kunne sies at hans lære *ikke er luthersk.*

Kristi kamp og seier er uomtvistelig til stede hos Luther, men er på en utvetydig måte knyttet til Kristi skyldbetalende og stedfortredende strafflidelse.

*

Til slutt en kort oversikt over *den anselmske forsoningslære,* som professor Aulén stiller i rak motsetning til Ireneus. Også her går Aulén meget overfladisk til verks. På de 9 sider i sin bok Den kristna försoningstanken, hvor han gjør opp med Anselms tenkning, anfører han bare *ett* sitat, nemlig *Cur deus homo* II. 11: at den frivillige hengivelse i døden er det tyngste offer og den største gave som et menneske kan gi Gud (s. 151).

Dette skal være nok til å vise at det intet fellesskap er mellom Anselm og Ireneus, mener Aulén. Det er med interesse en etter dette gir seg i kast med *Cur Deus homo.* Jeg siterer:

> Det uten synd skapte menneske inntok i Paradiset en mellomstilling mellom Gud og djevelen, forat det skulle beseire djevelen ved ikke å samtykke i dennes fristelse til synd, til unnskyldning og ære for Gud, og til skam for djevelen, når det som den svakere på jorden ikke syndet på djevelens tilskyndelse, der som den sterkere i himmelen syndet uten overtalelse fra noen, og skjønt mennesket lett kunne gjennomføre dette, har det dog uten tvang fra noen makt, frivillig latt seg beseire gjennom ren overtalelse etter djevelens vilje og mot Guds vilje og ære (CDH I. 22. 2).

Denne syndefallsberetning er som skåret ut av Adv. Hær. Her *røver* djevelen mennesket fra Gud ved vrang lære om Gud og overtalelse til synd. Jfr. IV. 41, 1—3 og V. 1. 1; 23. 1. Og Gud vinner mennesket tilbake igjen på samme måte som ved å *overtale* mennesket til omvendelse (secundum suadelam V. 1. 1).

Ved sitt fall vanæret mennesket Gud. Derved kom det i skyld til ham og ble gjenstand for hans vrede og fordømmelse: «Den hele skapning er Guds skyldner» (I. 19. 17). Og det kom i djevelens vold og fangenskap (I. 5. 4; 6, 1—2). Det ville blitt gjenstand for «den fullstendige tilintetgjørelse — hvis ikke menneskeslekten ble befridd av skaperen selv» (I. 4. 6). En merker seg at Anselm bruker uttrykket *skaperen selv,* til tross for at frelsesverket utføres av Kristus *qua homo* (som menneske). Om Kristi frelsesverk heter det: «Han har forløst oss fra synden, fra sin vrede, fra helvete og fra djevelens vold» (I. 6, 1—2), en uttrykksmåte som er eiendommelig for oldkirkens østerlandske fedre. Forløsningen skjer gjennom en seier over djevelen. Gud ble menneske for å «beseire djevelen» (I. 6, 11—12). For, sier Anselm: som døden er trengt

inn i menneskeslekten ved et menneskes ulydighet, således måtte livet bli gjenopprettet ved et menneskes lydighet (I. 3, 4—5).

Anselm hevder her den samme nødvendighet som Ireneus i Adv. Hær. 18. 3, at da synden var kommet ved et menneske, så måtte frelsen også komme ved et menneske. Seieren over djevelen må vinnes gjennom stor lidelse. Uten denne blir skylden ikke betalt (CDH. I. 15. 7; 19, 14. 19). Skyldforholdet må gjøres opp ved at Gud æres på ny. Forsoning er umulig, sier Anselm, før mennesket «har æret Gud ved å seire over djevelen — ved en tung død» (CDH. I. 22, 3—4). «Noe så stort som Jesus død var» måtte til for menneskeslektens forløsning (I. 9, 24).

I forbindelse med Jesu død møter vi igjen de samme tanker og uttrykk som hos Ireneus:

> Liksom synden, som var årsak til vår fordømmelse, har sin opprinnelse fra *en kvinne,* således måtte den sanne rettferdighet og vår frelses opphav bli født av *en kvinne;* likeledes måtte også djevelen, som har beseiret mennesket idet han forførte det til å ete *av treet,* selv bli beseiret av mennesket ved lidelsen *på treet,* som han påførte ham (I. 3, 5). Når det var *en jomfru,* som har vært årsaken til alt ondt for menneskeslekten, så sømmer det seg at det er *en jomfru* som er årsak til alt godt (II. 8. 18).

Hos Ireneus har vi disse uttrykk i Adv. Hær. V. 19, 1 og Epideixis 33—34.

Det storverk som Jesus utførte i og med sin død, *fortjente lønn,* sier Anselm (II. 19, 5—11). Han tenker på *nåden* som Jesus gir videre til «dem for hvem han har lidd» (II. 14. 14). — Den samme tanke møter vi hos Ireneus' tale om *den fortjente nåde* (Adv. Hær. III. 18. 6). Ireneus taler i forbindelse med Kristi død om *en forlikelsespakt* (Epideixis 31). Anselm taler om *en overenskomst mellom Fader og Sønn* («Vertrag»). Sønnen skal

> forsone alle ved en for kongen meget velbehagelig tjeneste, som han etter kongens vilje er beredt til å gjøre på den bestemte dag, — —. Og: på grunn av denne tjenestens storhet, samtykker kongen i at alle de, som enten før eller etter denne dag avlegger bekjennelsen, skal gjennom det på nevnte dag skjedde verk, få tilgivelse og tiltre den av ham sluttede overenskomst, og bli frikjent for all tidligere skyld, og i tilfelle de etter denne tilgivelse igjen synder, skal de, når de på verdig måte gjør bot og deretter vil forbedre seg, få ny tilgivelse i kraft av den samme overenskomst (CDH II. 16a, 17—18).

Anselm konkluderer med en sats som kunne forsvare sin plass selv i Auléns kamp- og seiersmotiv:

Som den hele menneskenatur er blitt fordervet og liksom gjennomsyret av synden *ved den beseirede* — — således blir de mange mennesker rettferdiggjort *ved seierherren* (I. 23. 7).

Til tross for denne gjennomførte seiers-terminologi hos Anselm sier Aulén:

Anselm kan nok tale om Kristi verk som en seier over djevelen og knytte denne forestilling til satisfaksjonstanken. Men dette opptak av det dualistiske motivet er i selve saken *noe rent tilfeldig* (s. 153). (Uth. av meg.)

*

Det er i virkeligheten lite forskjell mellom Ireneus og Anselm. Hos Anselm er *kampen* gått inn i og blitt ett med lidelsen. Seieren er en lidelsens seier. Men det er den i virkeligheten også hos Ireneus. Anselms tenkning er ikke *en ny tenkemåte,* men et nytt *stadium* i den tenkning som Ireneus, som den første, systematiserte. Tankens ansikt er blitt mer vendt mot Gud, og menneskets forhold til Gud, mens det tidligere var dominert av forholdet til djevelen. Dette markeres gjennom begrepene *satisfactio* og *meritum.* Hos Luther blir tankens ytterligere utvikling markert i begrepet *fyllestgjørelsen.* Hos Luther er tanken på menneskenes forhold til mørkemaktene ennå sterk, men den har siden stadig kommet mer i bakgrunnen. Seieren over synden, døden og djevelen har måttet vike for lidelsen på *treet* som den ble vunnet ved og på. Tenkningen har m. a. o. grepet *grunnlaget* som Auléns kamp- og seiersmotivs triumftone hviler på. Det er den hele forskjell mellom Ireneus og Anselm. Ireneus, Anselm og Luther representerer tre milepeler på den kristne tenknings møysommelige vei.

Litteratur

Gustav Aulén: Den kristna försoningstanken. 1930.
— Dogmhistoria. 1917.
Ireneus: Adversus Hæreses. Tysk oversettelse i Bibliothek der Kirchenväter.
— Epideixis. Overs. av Sv. A. Becker. Kbh. 1909.
Kyrill av Jerusalem. Overs. i Vidnesbyrd af Kirkefædrene Bd. V, 1882, av J. Belsheim.
Atanasius. Overs. i Vidnesb. af Kirkef. Bd. XVII, 1891, av Andr. Hansen.
Basilius den store. Overs. i Vidnesb. af Kirkef. XVI, 1890, av L. Oftedal.
Dr. M. Luthers christelige Betragtninger til hver Dag i Aaret. Udvalgte Steder af hans samlede Skrifter. Oversat af H. P. Møller. Kbh. 1866.
Anselm: Cur Deus homo. Tysk oversettelse.
Luther: De to katekismer.
— Galaterbrevskommentaren av 1535. F. W. Bugges oversettelse 1861.

BISKOP ALF WIIGS VITA[1])

Jeg er født den 24. august 1891 i Kristiansund, men flyttet i ung alder med mine foreldre til Sunnmøre, og fikk det meste av min skolegang i Ålesund, hvor jeg tok artium i 1911.

Når jeg valte det teologiske studium, må det tilskrives påvirkningen fra mine foreldres dype respekt for kristelige og kirkelige verdier. Jeg ble holdt både til skolegang og kirkegang, og er mine foreldre dypt takknemlig for hva de i sine kår måtte ofre for å la meg studere.

Jeg vil i denne forbindelse også nevne de bibeltimer som adjunkt — senere rektor — Hans Høeg innbød oss gymnasiaster til. De fikk stor betydning også for meg, og var medvirkende til at jeg, da jeg begynte mitt studium, ganske naturlig kom med i den kristelige studentbevegelse, som ble et åndelig hjem for meg som for mange andre, både ved det den ga oss for vårt kristlig liv og ved tilskyndlse til praktisk kristelig og sosialt arbeid.

Jeg minnes særlig de forbindelser som gjennom den kristelige studenterbevegelse ble knyttet med den ungkyrkliga rörelsen i Sverige og med kristelig sosialt arbeid i England. Kanskje særlig dette siste sammen med 2 års arbeid i Tøyen småkirkemenighet under pastor Hertzbergs inspirerende ledelse, har preget mitt arbeid og mitt syn gjennom alle år.

For øvrig falt mitt studium i kirkestridens dager, og etter atskillig overveielse valte jeg å studere ved Universitetet. Det var bevegede tider hvor problemene ble satt under debatt, alt skulle gjennomprøves, og tingene ble ofte satt på spissen. Jeg tenker med stor takknemlighet på mine lærere og studiekamerater fra den tiden. Navn som Michelet, Brun og Johannes Johnson trer i denne forbindelse særlig fram i minnet.

Jeg ble ferdig med mitt studium i 1917, og ordinert i Oslo domkirke av biskop Tandberg 1. januar 1918. Det var i prestenødens dager, og situasjonen var den gang ganske annerledes for nybakte kandidater enn den er i dag. Jeg gikk dog ikke med én gang inn

1) Opplest under bispeordinasjonen i Oslo Domkirke søndag 8. februar 1953.

i prestestilling, men ble kalt til sekretær i Bergens K. F. U. M. og overtok arbeidet i denne store og virksomme forening. Etter halvannet år der søkte jeg meg over i skolen som lektor ved den Tankske skole i Bergen. Et års tid arbeidet jeg dessuten som fengselsprest og prest ved Pleiestiftelsen for spedalske og var også prest for døve i Bergen ca. 2 år. Bergenstiden ble meget lærerik med erfaring fra forskjellige felter. Ikke minst interessen for skolen har fulgt meg gjennom årene, og jeg ser etableringen av et intimt samarbeid mellom hjem, skole og kirke som en meget betydningsfull kirkelig oppgave, og har opplevd megen glede og utbytte av samvær og samarbeid med skolens folk.

I 1923 forlot jeg Bergen. Prestemangelen var fremdeles stor, ikke minst i Nord-Norge, og etter å ha avlagt eksamen i samisk, reiste jeg som nygift med min hustru til Karasjok, og kom dit like før jul i nevnte år.

Karasjok betydde noe helt nytt: Et storslått land, en menighet med fremmed språk og fremmede skikker og levemåte, og de 11 årene vi tilbrakte der, var en rik og lykkelig tid med store arbeidsmuligheter og nye erfaringer. Her lærte jeg å kjenne, respektere og bli glad i de av vår kirkes lemmer som vi pleier å kalle læstadianere. De betyr et sterkt og verdifullt innslag i menighetene over nesten hele Nord-Hålogaland bispedømme.

Etter Karasjok kom 11 år som sokneprest i Sortland. Atter nye venner, nye erfaringer — nå blant gårdbrukere og fiskere, men det må erkjennes at hjertet ble igjen i Finnmark for min hustru og meg. Da jeg derfor i 1945 fikk anmodning om å overta planleggingen og ledelsen av den kirkelige gjenreising i Finnmark, behøvde jeg ikke lang betenkningstid. Den var kanskje blitt lengre om jeg hadde ant hvor stor, vanskelig og langsiktig oppgaven skulle bli. Men jeg er overmåte takknemlig for hva jeg har fått leve med i, i stadig større kontakt med prestene og menighetene, og med innsikt i de mange interessante problemer nyreisingen av en hel landsdel fører med seg.

En gang måtte dette arbeid ta ende, og for å kunne bli i Nord-Norge, søkte og fikk jeg i 1950 Tromsø sokneprest- og domprostembete med virke i en levende menighet og en trivelig by.

Før jeg nå slutter må jeg få føye til: I de tre menigheter jeg har virket, er jeg kommet med i det kommunal-politiske liv, vel på grunn av min interesse for samfunnets sosiale problemer og oppgaver. Det er delte meninger om en prests deltagelse i det politiske liv, og det kan være fare for å bli for sterkt engasjert i det, men det er mitt syn at Kristus har meget å gi til løsning av

de vanskeligheter som den hele verden nå strir med, og deltagelse i det kommunale liv gir dessuten et innblikk i saker og en kontakt med mennesker, som vil være presten til nytte i hans virke ellers. Og det er for meg en glede å se de tegn som tyder på at de kristnes og kirkens interesse for innsats i samfunnslivet er i vekst.

I det hele har jeg alltid sett det som et mål at folkekirken skal komme mest mulig hele folket i møte, og at presten skal være en tjener for alle. Det kan kanskje være farer på den veien, men når man ser den som Guds vei, får man gå den på tross av farene.

Når jeg ser tilbake på min tjeneste i kirken, er det med oppriktig takk til Gud som uten noen min fortjeneste har lagt tingene til rette for meg. Og når jeg nå skal gå inn i et nytt og ansvarsfullt embete, er det med klar erkjennelse av mine skrøpeligheter og mangler, men også med ønsket om med de krefter og år jeg ennå måtte ha igjen, fremdeles å kunne være en tjener i Jesu Kristi kirke på jord.

LITTERATUR

Reidar Hauge: Gudsåpenbaring og troslydighet. Land og Kirke 1952.

Som undertittelen på denne avhandling viser, ønsker dr. Hauge å behandle det alltid aktuelle emne om forholdet mellom det objektive og det subjektive i den kristne tro, forholdet mellom fides quae og fides qua. I forordet understreker han at det ikke er vesentlig for ham å få tilslutning til det syn han hevder, men å få lagt fram sine tanker slik at de kan bane veien for en saklig meningsutveksling om et spørsmål som blir tatt altfor lite alvorlig.

Når det gjelder dette problem er det velkjent at snart har det ene og snart det andre av de to ledd i dette forhold blitt overbetonet slik at vi enten har fått et objektivistisk syn som har understreket det objektive med tilsidesettelse av det subjektive, eller et subjektivistisk syn som har undervurdert åpenbaringen. Objektivismen har vist seg i et intellektualistisk, naturalistisk og deterministisk åpenbaringsbegrep med sterkt trykk på tradisjon, autoritet og sakramenter og med et trosbegrep som lot det å holde for sant spille en vesentlig rolle. Subjektivismen som har mange former, idet den kan være av mystisk, rasjonalistisk, idealistisk, psykologistisk eller moralistisk art, viser seg særlig deri at det er selvopplevelsen som står i forgrunnen uten at den objektive åpenbaring får nødvendig plass og betydning. At begge disse utglidninger og forvanskninger er i strid med N. T. og dets syn på troen i objektiv og subjektiv mening, er det ingen tvil om. Dr. Hauge vil derfor prøve å nå fram til et helhetssyn som lar både det objektive trosinnhold, åpenbaringen, og den subjektive trosholdning, som er av eksistensiell art, komme til sin rett.

Rent innledningsvis kommer dr. Hauge inn på noen av de hovedsynspunkter som er bestemmende for hans behandling av det foreliggende emne. Det er åpenbaringens karakter av en engangsbegivenhet, som i sin historitet er helt eksklusiv og har karakter

av inkarnasjon. Dens innhold kan sammenfattes i tesen «Jesus er Guds sønn». Åpenbaringen er ikke bare meddelelse, men også like meget handling, og åpenbaringstanke og frelsestanke hører uløselig sammen. Derfor er åpenbaringen ikke bare deklarativ, men også effektiv. Denne åpenbaring er som meddelelse av en befaling både overbevisende og forpliktende og står i et avgjort primatsforhold til troen som holdning. Denne holdning som er av eksistensiell art, kan best bestemmes som lydighet. Ved å hevde disse prinsipielle synspunkter, mener dr. Hauge at både det objektive og subjektive vil komme til sin rett. Disse prinsipper mener han så å ha dekning for i N. T. Som negativ forutsetning arbeider han med det aksiom — som han mener følger av hans syn på åpenbaringens enhetlighet og den historisk kritiske forskning — at en biblisistisk begrunnelse av en tanke er teologisk uholdbar.

Før dr. Hauge går over til den egentlige behandling av emnet gir han i første kapitel (s. 22—70) en oversikt over «spenningen mellom det objektive og det subjektive i teologihistorisk belysning». I denne oversikt viser han hvorledes objektivismen først hadde hovedvekten i den teologiske tenkning i oldtiden og middelalderen, mens reformasjonen igjen betydde en syntese av det objektive og subjektive. Denne syntese, som allerede i reformasjonstiden delvis var brutt, endte i etterreformatorisk objektivisme i ortodoksiens teologi. Denne ble etterfulgt av den moderne subjektivisme i pietisme, opplysningsteologi, idealisme, erfaringsteologi, den historiske teologi og den religonshistoriske skole, skjønt der var visse forsøk fra biblisistisk og ritschliansk hold på å overvinne subjektivismen. I den senere tid har en ny forståelse og pointering av det objektive gjort seg gjeldende innenfor Lundateologien og den dialektiske teologi. Begge disse retninger spør ikke bare om hva vi tror, men også om hvorfor vi tror. Men da de løsningsforsøk de gir, ikke er tilfredsstillende, går så Hauge over til den egentlige behandling av emnet som omfatter avhandlingen s. 71—258 med noteapparat s. 259—294.

I de følgende fem kapitler tar han for seg spørsmålet: Hva tror vi? og behandler det under følgende avsnitt: Den normative tro (s. 71—83), Tro og åpenbaring (s. 84—104), Jesus som Guds sønn (s. 105—154), Kristustro og bibeltro (s. 165—177) og Kirken som trosartikkel (s. 178—182). I de tre siste kapitler av avhandlingen drøfter han så spørsmålet: Hvorfor tror vi? under disse synspunkter: Den subjektive tilegnelse av det objektive (s. 183—201). Troen som convictio (s. 202—229) og til slutt: Alminnelig åpenbaring og alminnelig ansvar (s. 230—258).

Av denne lille innholdsoversikt fremgår det ikke bare at det er velkjente ting som dr. Hauge behandler, men også at han selv for en vesentlig del har drøftet dem i sin tidligere avhandling om Inkarnasjon og oppstandelse. En sammenligning mellom de hovedsynspunkter som gjøres gjeldende i de to avhandlinger, viser at de med visse utvidelser p. g. a. emnets art og med enkelte modifikasjoner er de samme i begge avhandlinger. Den kritikk som professor O. Moe ga av disse i dette tidsskrifts anmeldelse av doktorarbeidet fra 1941 (TTK 1942 s. 141—144), kan derfor med noen mindre reservasjoner gjøres gjeldende også mot dette siste arbeid. Dr. Hauge synes nemlig å ha fått litt større plass både for Jesu liv og verk i dette arbeidet enn han hadde i doktorarbeidet sitt.

Men også denne gang understreker han sterkt enheten i åpenbaringsakt og åpenbaringsmeddelelse og pointerer at åpenbaring og forsoning er ett, idet forsoningen skjer ved åpenbaring. Hans oppgjør med de forskjellige forsoningsteorier er meget dyktig gjort. Allikevel sitter en igjen med det inntrykk at hans utnyttelse av hovedtankene «Jesus er Guds sønn» og «forsoningen skjer ved åpenbaring» sammen med hans nesten maniske frykt for noe som kunne smake av biblisistisk begrunnelse, har gjort ham for kritisk overfor visse synspunkter som hevdes både i Bibelen og i den ortodokse forsoningsteori. Det gjelder særlig dette med det rettsligjuridiske og kultiske som ikke skal være forenlig med Guds kjærlighet. Hans egen forsoningsteori vil sikkert møte atskillig kritikk, selv om det er verdifullt nok at han holder på en «objektiv situasjonsforandring» ved forsoningen. Men hans omtydninger både av satisfaksjonsbegrepet og stedfortredertanken vil nok bli møtt med sterk kritikk fra visse hold. Likeså forekommer det en litt underlig at inkarnasjonstanken kan understrekes så sterkt det gjøres — og det er sikkert rett nok — mens han samtidig stiller seg så reservert overfor preeksistenstanken. For en inkarnasjon som ikke inneslutter preeksistenstanken som sin bevisst bærende forutsetning, er ingen inkarnasjon i bibelsk forstand, men et tomt begrep, og derfor uskikket til å angi hva åpenbaringen er. Her synes tesen Jesus er Guds sønn å ha ledet forfatteren til visse reservasjoner som tapper åpenbaringen for noe vesentlig av dens innhold. Eller skulle dette kanskje tyde på at «Jesus er Guds sønn» er for snautt som angivelse av åpenbaringens innhold? Det kan synes så når vi ser hva det fører til når denne tese brukes til å bestemme hva der er åpenbaringens og Skriftens egentlige innhold. Riktignok vinnes den ut av Skriften — og for så vidt kan synspunktet sies å være luthersk nok — men da frykten for biblisismen og en streng gjen-

nomføring av denne tese fører til at Skriften som formal instans må vike for Skriften som instrumental og material instans, blir ikke bare innstillingen til Skriften meget radikal-kritisk — vi stusser forresten litt over forfatterens syn på den historisk-kritiske gransknings aksiomer — men åpenbaringsbegrepet synes også å bli temmelig innsnevret. Det er riktig at tesen «Jesus er Guds sønn» understreker at Jesus er Herre og betoner åpenbaringens karakter av viljeskunngjøring og befaling, og dermed troens karakter av lydighet. Det som ved denne innholdsbetegnelse trer altfor meget i bakgrunnen, er at åpenbaringen først og fremst er gave og glad tidende, tilbud og innbydelse, kort sagt evangelium, og troen først og fremst fiducia og reseptivitet. I dette ligger naturligvis også innesluttet at troen også er lydighet, men det aktive kommer ikke i den grad i forgrunnen som hos dr. Hauge og som vi mener hverken stemmer med åpenbaringen eller Skriften. At dermed troens karakter av personlig overbevisning skulle tre noe tilbake, er vanskelig å forstå, selv om vi er oppmerksom på at det er dette med den personlige overbevisning og frykten for intellektualismen som har ledet dr. Hauge til å bestemme åpenbaringen først og fremst som befaling og troen som lydighet. Vi er nok også oppmerksom på at dr. Hauge språklig formelt har tatt visse forbehold overfor det vi nevner som innvending, men det synes oss som om disse forbehold ikke har innvirket tilstrekkelig på sakens realbehandling. Og det er dette som etter vårt syn gjør at dr. Hauge har unødvendig store vanskeligheter med behandlingen av dåpen og troen. Hadde han mer fått frem troens karakter av reseptivitet, hadde han ikke bare fått plass for Mark. 10, 13 ff., men også kunnet legge mer vekt på den tanke som han også selv nevner, at Gud ikke bare virker på vårt bevisste liv gjennom nådemidlene, men også på det underbevisste, uten dermed å måtte ta med tanken om en særlig sakramentsnåde.

Også når det gjelder behandlingen av troen som convictio synes dette med lydigheten å bli overbetonet, selv om åpenbaringens primat naturligvis fremheves ganske sterkt og trosoverbevisningens irrasjonalitet klart understrekes ved henvisningen til Åndens gjerning. Men Åndens gjerning understrekes ikke klart nok. Og det kan ikke være tvil om at det er tanken på åpenbaringens enhet og troslydigheten som har formet disse ord: «Når vi vet oss engasjert av Guds herrevilje, tror vi også på hans kjærlighet. I Jesu person og liv kan det ene ikke skilles fra det ondre» (s. 214). Men det som er enhet i Jesu person og liv, kan meget godt skilles ad hos et menneske. Luther selv er det beste vitnesbyrd om at men-

nesket kan være og vite seg engasjert fullt ut av Guds herrevilje og dog ikke tro på hans kjærlighet. Troen er ikke først og fremst aktiv lydighet, men reseptivitet og fiducia. Det skulle Rom. 4 ha lært evangeliske kristne.

Siste avsnitt i boken — Alminnelig åpenbaring og alminnelig ansvar — vil sikkert vekke atskillig opposisjon tross den rolige og saklige behandling som dr. Hauge gir dette vanskelige emne. Hans behandling av den alminnelige åpenbaring i tilknytning til Rom. 1 og 2 vil nok møte motsigelse, for hans eksegese virker noe kunstig. Men kanskje enda mer motsigelse vil hans ansvarsbegrep vekke, som ikke bare synes å være temmelig individualistisk renskåret, men også temmelig rasjonelt. Kommer det av at en hører så altfor lite om synd og skyld i dr. Hauges arbeid? Og er det i det hele tatt ikke en svakhet ved denne avhandling at en får høre så altfor lite om hvordan det menneske er som kalles til tro på åpenbaringen? Selvsagt har dr. Hauge et meget bestemt syn på antropologien, og det kommer tydelig nok fram her og der — men når spørsmålet om tilknytningspunktet og dermed ansvaret til slutt løses derhen at der ikke kan regnes med noen alminnelig gudsbevissthet, men bare med en alminnelig moralbevissthet, da er antropologien i alle fall ikke i overensstemmelse med Skriften og tusenårig kristen tradisjon, selv om synet tar visse hensyn til religionshistoriske granskninger, og syndens virkning på mennesket synes da å være radikalere enn Skriften selv gir uttrykk for det.

Til slutt en kritisk hovedbemerkning. Dr. Hauge sier på s. 17: «Frelsessynspunktet tjener eiendommelig nok til å fremheve både det objektive og det subjektive i troen.» Og på s. 31 f. fremhever han Luthers syn som en syntese av det objektive og subjektive. Det kan derfor ikke unngås at en spør hvorfor dr. Hauge ikke så har valt «rettferdiggjørelsen av tro» som nøkkel både til åpenbaring og Skrift.

Disse kritiske merknader vil på ingen måte redusere denne avhandlings store verd, som ikke bare består i den stringente gjennomføring av forfatterens hovedsynspunkter og en allsidig behandling av de problemer som emnet byr på. Dens hovedfortrin synes vi ligger i forfatterens vilje til å se de positive sider ved oppfatninger som han personlig avviser fordi han finner dem utilstrekkelige som helhetssyn. Det kommer til syne i hans drøftelser av forsoningen, den alminnelige åpenbaring, dom og frelse og mange andre emner.

Som forfatteren selv gjør oppmerksom på, er denne avhandling langt mer positivt innstilt overfor det skriftsyn som Martin Kähler

i sin tid gjorde gjeldende og som dr. Hauge i det tidligere arbeid hadde stilt seg temmelig kritisk til. Også nå må han selvsagt ta avstand fra Kählers biblisisme. Og vi skal villig innrømme at det er ikke mulig for oss i alle deler å stå der i dag hvor Kähler i sin tid sto. Men skal en gjøre alvor av åpenbaringens eksklusivitet og historisitet — og at deduksjonen har en temmelig begrenset anvendelse i teologien, da vi forstår stykkevis — da må teologien nok bli mer Skrift-teologi enn den i dag er hos dr. Hauge. Kanskje Kähler ikke bare kunne bli veiviser til Skriften, men også til Skriftens og åpenbaringens innhold: Rettferdiggjørelsen?

Gunnar Trana.

Den lutherske kirkes bekjennelsesskrifter i ny vitenskapelig utgave.

Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 2. verb. Aufl. 1952. Verlag von Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen. 1225 S. Lw. 26 DM.

Til reformasjonens 400. jubileumsår i 1930 besluttet den tyske evangeliske kirkenevnd å foranstalte en nyutgave av den evangelisk lutherske kirkes bekjennelsesskrifter som både skulle tilfredsstille vitenskapens krav til en slik utgave og tjene til fremme av det teologiske studium. I den anledning ble der nedsatt en teolog-kommisjon bestående av professorene Hans Lietzmann og Heinrich Bornkamm, privatdosentene E. Wolf og lic. Hoppe samt dr. Volz. Redaksjonen av hele utgaven overtok professor Lietzmann. Selv behandlet han de oldkirkelige symboler, Bornkamm den Augsburgske konfesjon og Apologien, Volz katekismene og de Schmalkaldiske artikler tillikemed deres tillegg, Wolf konkordieformelen, mens Hoppe besørget registeret.

Utgaven kom da også til Augustana-jubileet i 1930, men har siden den annen verdenskrig vært utsolgt. Derfor har nå rådet for Den evangeliske kirke i Tyskland gått til utgivelsen av et nytt opplag, som kom i 1952.

Arbeidet med gjennomsyn og forbedringer er besørget av den gamle utgiverkommisjon, bare at det for de oldkirkelige symbolers vedkommende er overtatt av E. Wolf, da professor Lietzmann i mellomtiden var avgått ved døden. En mer inngripende nybearbeidelse er dog kun blitt Augustana til del, fordi det her er funnet nye håndskrifter som måtte tilgodesees i det kritiske apparat.

Den første utgave ble av kritikken betegnet som et standardverk, og denne ros fortjener det nå foreliggende andre opplag ikke

mindre. Utgavens innhold er bestemt av Konkordieboken av 1580. Tekstene er dog ikke tatt fra utgaven av 1580, men representerer deres originale form så vidt denne kunne fremstilles ved den moderne forsknings midler. En kort språklig innledning byr leserne hjelp til å forstå datidens tysk. Det kritiske apparat søker å oppvise tekstens historie ved anførelsen av alle vesentlige avvikende lesemåter. Ofte er også tidligere utkast til bekjennelsene trykt for å gjenspeile anstrengelsene for formuleringen av dem. De forklarende anmerkninger tjener først og fremst til forståelsen av tekstene, men etterspører også de forbindelseslinjer som forbinder de enkelte bekjennelsesskrifter seg imellom og med sin tids teologi.

Av særlig interesse for norske teologer er naturligvis urtekstene til Augustana og den lille katekismus. Ved å sammenligne de parallelt dermed anførte Schwabacher- og Marburger-artikler ser vi inn i vår bekjennelses tilblivelse og forstår dem historisk bedre, og dertil hjelper da også alle de andre paralleller og notiser som er tilføyet. For å ta et aktuelt eksempel: I et håndskrift Na — en tysk oversettelse av en tidlig latinsk form av Augustana fra Nürnberg — heter det i art. 17: «— — die verdammten Menschen sambt den Teufeln aus hellischer Pein nimmer in Ewikeit erlost werden.» Blant de hvis lære om deres sluttelige forløsning forkastes, nevnes her ved siden av gjendøperne også «die Nachfolger Origenis». — Under den lille katekismus er også Luthers «Traubüchlein» og «Taufbüchlein» tatt med.

Interessen for de kirkelige bekjennelsesskrifter veksler med tidene. I vår egen kirke var den så levende for henved 90 år siden at professorene Caspari og Gisle Johnson utga en norsk oversettelse av hele Konkordieboken (1866). I min egen studietid i slutten av forrige århundre var interessen for disse skrifter sunket til et lavmål, og slik var det også i de første tiår av vårt århundre. Men i den senere tid er deres konjunktur åpenbart igjen stigende også hos oss. I 1930 fikk vi en fortjenstfull utgave av Den norske kirkes bekjennelsesskrifter på norsk, tysk og latin, besørget av Sigurd Normann. Og der er flere tegn i nyere norsk teologi som tyder på at interessen for de lutherske bekjennelsesskrifter også strekker seg like til Konkordieformelen. Det ville vel neppe la seg gjøre å finne et tilstrekkelig publikum i dag for en ny norsk oversettelse av hele Konkordieboken. Men forhåpentlig finnes der så mange norske teologer som er interessert i et studium av den lutherske kirkes bekjennelsesskrifter i grunnspråkene at norske biblioteker og lesekretser av prester vil anse det for nødvendig å anskaffe den her omtalte standardutgave av den. *O. M.*

Den nye amerikanske revisjon av den engelske bibeloversettelse.

Gjennom avisene har det nylig gått meddelelser om hvordan et millionopplag av den nye amerikanske bibeloversettelse er blitt revet bort ved forhåndsbestillinger og hvordan Bibelen er blitt bestseller derover i en høyere grad enn noensinne. Noen nærmere opplysninger om den nevnte oversettelse torde derfor være av interesse også for norske teologer.

I virkeligheten dreier det seg ikke om en helt ny oversettelse, men — som titelen Revised Standard Version uttrykker — om en revisjon av den eldre amerikanske «standardoversettelse» av 1901 og King James' klassiske oversettelse av 1611.

Den første engelske oversettelse av Bibelen fra originalspråkene som ble trykt, var *William Tyndales* (1536), som ble etterfulgt av en rekke andre, mer eller mindre bygget på hans. De oversettere som utførte kong Jakobs bibeloversettelse av 1611, tok hensyn til alle disse forgjengere, men sto, særlig i N. T., i størst gjeld til Tyndale. King James' Version utkonkurrerte til sist alle andre oversettelser, og i mer enn 250 år utkom der ingen annen autorisert engelsk bibeloversettelse. Kong Jakobs oversettelse ble ved å være den «Authorized Version» for de engelsk-talende folk.

King James' Version er med god grunn blitt kalt «engelsk prosas edleste monument». De menn som i 1881 reviderte den, uttrykte sin beundring for dens «enkelhet, verdighet, kraft, lykkelige vendinger, dens språklige musikk og gode rytme». Men det sier seg selv at der etter de fremskritt som i det 19. århundre var gjort i bibelforskningen, spesielt ved oppdagelsen av mange eldre og bedre håndskrifter enn de som kong Jakobs oversettelse var basert på, og etter den utvikling som også hadde funnet sted i det engelske språk, trengtes en revisjon av denne oversettelse. Oppgaven ble tatt opp av den anglikanske kirke 1870. Den engelske Revised Version ble utgitt 1881—85. Og den amerikanske Standard Version, dens variant, som inneholder de endringer de amerikanske medarbeidere i revisjonen holdt på, kom ut 1901.

Forlagsretten til den amerikanske Standard Version ble i 1928 ervervet av The International Council of Religious Education, og dette Council oppnevnte så en komité av vitenskapsmenn som skulle undersøke hvorvidt en videre revisjon var påkrevet. Resultatet av undersøkelsen var at der var behov for en grundig sådan, men at den skulle slutte seg så nær til Tyndale—King James-tradisjonen som råd var i lys av vårt nåværende kjennskap til de

hebraiske og greske tekster og deres betydning på den ene side og til vår nåværende forståelse av engelsk på den annen side.

I 1937 vedtok nevnte råd at revisjonen skulle settes i gang etter den retningslinje at den skulle representere «de beste resultater av moderne forskning med hensyn til skriftenes mening og uttrykke denne mening i en engelsk diksjon som er bestemt til bruk i offentlig og privat gudstjeneste, og bevarer de egenskaper som har gitt King James Version en høyeste plass i engelsk litteratur».

32 kjente fagmenn har fungert som medlemmer av revisjonskomitéen, og de har sikret seg gjennomsyn og råd av et Advisory Board på 50 representanter for de samarbeidende denominasjoner. Komitéen har arbeidet i to seksjoner, hvorav den ene har behandlet G. T., den andre N. T. Hver seksjon har forelagt sitt arbeid til granskning for medlemmene av den annen. Og komitéens instruks har krevet at alle forandringer må vedtas med to tredjedels flertall av alle komitéens medlemmer. Den reviderte Standard Version av N. T. ble publisert i 1946. Publikasjonen av Revised Standard Version av hele Bibelen ble autorisert av The National Council of the Churches of Christ in the U. S. A. i 1951.

Den foreliggende revisjon av G. T. er naturligvis bygget på den masoretiske tekst, men avvikelser fra den er gjort, når det syntes klart at der har sneket seg inn feil i avskriftene av den før den ble standardisert. De fleste korrekturer er bygget på de gamle oversettelser, men i ethvert slikt tilfelle gir en fotnote opplysning om kilden for rettelsen og bringer tillike en oversettelse av den masoretiske tekst. Der hvor valget mellom to betydninger av et uttrykk er særlig vanskelig eller tvilsom, er der gitt en alternativ oversettelse i en fotnote.

En større fravikelse fra American Standard Versions praksis er gjengivelsen av det hellige gudsnavn hvor den nevnte oversettelse hadde «Jehova». Her har revisjonen igjen opptatt King James Version's «Lord».

Hva N. T. angår hadde revisorene av denne i 1870 til rådighet de fleste av de vitnesbyrd om den greske tekst som vi nå har, skjønt de eldste av alle eksisterende håndskrifter av det greske N. T. ikke var oppdaget før i 1931. Men de manglet de kilder som oppdagelser i de siste 80 år har brakt oss til forståelsen av grunntekstens ordforråd, grammatikk og språklige egenart. Dermed er der kastet nytt lys på atskillige punkter med hensyn til den greske teksts betydning. Den reviderte Standard Version kom ut i 1946 og ble møtt med stor anerkjennelse. Men den er siden blitt gjen-

nomsett på ny, og ca. 80 forandringer er blitt gjort i den nå foreliggende utgave.

I sitt forord betoner utgiverne imidlertid til slutt at Revised Standard Version «ikke er en ny oversettelse til språket av i dag eller noen parafrase, men kun en revisjon som søker å bevare alt det beste i den engelske Bibel slik den har vært kjent og brukt ned gjennom tidene. Vi er glade ved å kunne si med Kong Jakobs oversettere: «Truly (good Christian Reader) we never thought from the beginning, that we should need to make a new translation, nor yet to make of a bad one a good one — — — but to make a good one better.»

Vi har ikke her anledning til å foreta noen egentlig sammenligning med King James Version eller med noen nyere oversettelse på andre språk. Vi bare skal bemerke at den samme tendens til en friere gjengivelse av grunnteksten, mer overensstemmende med det moderne språks egenart, også gjør seg gjeldende i R. S. V. f. eks. ved utelatelsen av forskjellige partikler og oppløsning av greskens lange perioder (sml. Lyder Bruns «N. T. i ny oversettelse»). Men i det store og hele synes R. S.V.s oversettelse språklig sett å være forholdsvis konservativ. Derimot merker man nok her og der et innslag av liberal-teologiske oppfatninger. Jeg har ennå bare kunnet ta noen stikkprøver særlig i N. T. Eksempelvis nevner jeg at på det kjente sted Rom 9, 5 doksologien ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός er henført til Gud — ikke, som sammenhengen krever, til Kristus, — dog er den sist nevnte tolkning nevnt alternativt i en fotnote. I Immanuel-spådommen Jes 7, 14 er Ha-almah gjengitt med «a young woman» — som om det dreiet seg om en eller annen tilfeldig ung kone og som om hele tegnet besto i at hun ga sitt barn navnet Immanuel! Riktignok er LXX's oversettelse tilføyet i en fotnote («or virgin»), men den er altså tvilsom.

Et eksempel på en altfor ukritisk antagelse av en moderne fortolkning er oversettelsen 1 Kor. 7, 36 hvor det greske parthenos uten videre er oversatt «betrothed» og hyperakmos «his passions are strong», som om det var givet at her er tale om åndelige ekteskaper, mens Rev. Version av 1881 oversetter «virgin daughter» som åpenbart er riktig, sml. det i v. 38 brukte verbum «gamizein», å bortgifte, ikke å gifte seg med, som R. S. V. vilkårlig tolker det.

Men i det store og hele må man si at den nye amerikanske revisjon av den gamle engelske bibel synes å svare til den mer moderate oppgave som den hadde satt seg, og, forsiktig som den gjennomgående har vært i sin modernisering av ordlyden, antagelig

vil komme til å slå igjennom i de amerikanske kirker på grunn av de fremskritt den bringer i retning av større tydelighet og en mer tidsmessig språkføring. I likhet med enkelte andre nye bibeloversettelser har den ikke bare oppgitt den tradisjonelle oppstykning av teksten i vers, men også satt de poetiske skrifter og metrisk formede avsnitt av profetbøkene metrisk.

O. M.

Hebreisk tenkemåte sammenlignet med gresk.

I sin doktoravhandling «Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen» (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952) har *Thorleif Boman* tatt opp til utførlig behandling et emne som han allerede har sysselsatt seg med i sine tidligere vitenskapelige arbeider, først i avhandlingen «Den semittiske tenknings egenart» (Norsk Teol. Tidsskrift 1933, s. 1 ff.) — så i oppsatsen «Israelittiske og greske tankeformer i den eldste kristendom» (N. T. T. 1947, s. 66 ff.).

Når man vil prøve å bestemme et fenomens særpreg, må man sammenligne det med andre av lignende art. Vår europèiske kultur har sine røtter på den ene side i Hellas, på den annen side i Palestina, den hviler på en syntese av kristendom og gresk dannelse. Men kristendommen er igjen bygget på Israels religion, som i hele sitt tenkesett synes så ulik det greske at den av en moderne jøde likefrem er blitt karakterisert som antihellensk. Og det er da kontrasten mellom den israelittiske og den greske måte å tenke på som først og fremst har påtrengt seg også dr. Boman. Men han blir ikke stående ved motsetningen mellom de to tenkesett, hans interesse er til sist å peke på den høyere enhet som de går opp i. Han tar m. a. o. avstand fra det program som ser det som teologiens oppgave å avhellenisere kristendommen.

Det er ikke egentlig den israelittiske tenkemåte som sådan, men slik den trer frem i G. T., Boman vil karakterisere, derfor taler han om «das hebräische Denken», mens han i sine tidligere arbeider talte om den semittiske eller den israelittiske tenkning og tankeformer. Jeg er dog ikke sikker på at han helt har gjort seg forskjellen mellom det folkelige og det gammeltestamentlige klart. Imidlertid betoner Boman at det kun er den formale side ved den hebreiske tenkning han ønsker å sammenligne med den greske.

Når det gjelder den siste, er det navnlig den mest religiøse form for den, platonismen, forfatteren nytter som sammenligningsgrunnlag. For øvrig ser han seg for denne del av sitt arbeid vesent-

lig henvist til å bygge på andre forskere som f. eks. Gunnar Rudberg, mens han i sin behandling av den hebraiske tenkning er utpreget selvstendig og bryter delvis nytt land.

Boman karakteriserer forskjellen mellom det hebraiske tenkesett og det klassisk greske først og fremst som en motsetning mellom *dynamisk* og *statisk* tenkning (s. 18—59), selv de hebraiske stilstandsverber har en dynamisk karakter. Særlig interessant er i denne forbindelse sammenligningen mellom begrepet «ordet» i den hebraiske og logos-begrepet i den greske tenkning: i den første er Guds ord «sittliche Tat», i den siste er ordet et intellektuelt begrep (s. 47 ff.). Man minnes her uvilkårlig hvordan Goethe i «Faust» omskriver Joh 1, 1: «Im Anfang war die Tat», hva Boman forsvarer (s. 52).

I den annen del av sin avhandling: «Eindruck und Aussehen» fremhever forf. at israelittene ikke som vi og grekerne hadde noen interesse av tingenes og personenes «fotografiske» utseende, de beskriver kun hvordan de ble til og hva deres egenskaper betyr. Av særlig verdi er her avsnittet om gudsforestillingen og G. T.s antropomorfismer. Boman peker på at de gamle sanger som Deborasangen og Salme 18 og de eldre profeter merkelig nok er sparsommere på sådanne og mer nøkterne i beskrivelsen av Jahve enn de yngre, og forklarer det så at omtalen av Jahves legemsdeler ikke er å forstå som antropomorfismer, men som billedlige uttrykk for hans egenskaper, som f. eks. hans nese: det hebraiske ord «af» (nese) betyr også vrede, cfr. Salme 18, 16 og Ex. 15, 18. Når det da heter at Gud skapte mennesket i sitt bilde, involverer det ikke hans legemlighet, denne er bare tenkt som en åpenbaringsform overfor menneskene.

I en tredje del konfronterer Boman den israelittiske og den greske oppfatning av *tid* og *rom* med hinannen og fremhever at mens grekerne har overveiende sans for rommet, spiller tiden en ganske annen rolle i israelittenes anskuelse. Han slutter seg hermed til en iakttagelse som allerede er gjort gjeldende av E. v. Dobschütz, men utfører den videre med oppbud av stor skarpsindighet og lærdom. Det kunne være fristende å gå nærmere inn på forskjellige ting i kapitlet om tidsoppfatningen, f. eks. kritikken av Oscar Cullmann. Men en hovedinnvending må jeg nevne: man savner en mer prinsipiell behandling av den israelittiske histories betydning for den israelittiske oppfatning.

I fjerde del «Symbolismus und Realismus» taler Boman om den hebraiske og den greske oppfatning av tingen (res), og i den siste — femte — del stiller han opp mot hinannen *logisk* tenkning som

det for grekerne karakteristiske, og *psykologisk* forståelse som det for israelittene kjennetegnende. Grekerne søker den objektive sannhet om det værende, hebreerne personlig visshet om livets, historiens og moralens lover.

For å sammenfatte det hele kan man da si: etter israelittisk oppfatning er alt i evig bevegelse, tilværelsens totalitet er tid, historie, liv. Liksom rommet er den givne tenkeform for grekerne, så er tiden det for hebreerne. Den viktigste sans for virkelighetsopplevelsen var for disse hørselen — hebreerne var overveiende *auditivt* anlagt, for grekerne var det synssansen — grekerne var overveiende *visuelt* anlagt. «Men liksom våre to hovedsanser, syn og hørsel, har måttet betale sine forbausende ytelser med en utpreget ensidighets pris, så har også de to høytstående oldtidsfolk, Hellas og Israel, bare kunnet yte sine opphøyede bidrag til verdenskulturen ved sin ensidighet. Vi, deres åndelige etterkommere og arvinger, kan — så slutter Boman sin avhandling — «ikke ære dem høyere enn å akte og bevare begges arvedeler like og om mulig finne en syntese mellom dem» (s. 168).

Dr. Bomans analyse av de to folks ulike tenkesett er rik på idéer og treffende iakttagelser, og synes stort sett overbevisende. Men den vekker også ofte til motsigelse fordi mange av de trekk som formentlig beviser hans teser, også kan forklares på en annen måte. Et illustrerende eksempel på det siste har vi i det som B. sier om israelittenes manglende interesse for tingenes «fotografiske» utseende: i G. T. blir hverken arkens eller tabernaklets utseende beskrevet, men kun hvordan de ble bygget (s. 60 f.). Men B. synes ikke å være oppmerksom på at grunnen er at det er Guds befaling som interesserer forfatteren og ikke det inntrykk tingene gjør på tilskuerne, det er m. a. o. G. T.s teosentriske synspunkt som forklarer den nevnte ensidighet.

Denne iakttagelse får imidlertid videre betydning. At G. T.s menn er mer auditivt enn visuelt innstillet, synes å henge sammen med deres opplevelse av Guds åpenbaring som etter deres egen fremstiling mer var formidlet ved ordets hørelse enn ved syner. Fra et teologisk synspunkt tør man i hvert fall ikke si at det var israelittenes særegne tenkesett eller deres auditive anlegg som betinget G. T.s forkjærlighet for hørselen på bekostning av synssansen, men må — for å bruke et av G. T.s egne uttrykk — gå ut fra at Gud har åpnet øret for sin åpenbaring. Videre må man vel slutte at den israelittiske sans for tiden til forskjell fra grekernes ensidige romsans henger sammen med deres opplevelse av en historisk åpenbaring, av den levende og i tiden virksomme Gud. Derfor

var deres verden ikke stillestående eller statisk, men full av bevegelse, dynamisk.

Nå behøver dr. Bomans karakteristikk av den hebraiske tenkning sammenlignet med den greske ikke å utelukke åpenbaringssynspunktet; man kan vel endog si at det ved attributtet «hebraisk»-gammeltestamentlig, ikke israelittisk resp. semittisk, er forbeholdt. Men det ville være å ønske at han hadde tatt opp det teologiske problem som sammenligningen frembyr, til uttrykkelig behandling. Vi håper imidlertid at han vil gjøre det ved en annen leilighet.

O. M.

Georg Rietschel: Lehrbuch der Liturgik. Zweite neubearbeitete Auflage von Paul Graff. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1951.

Første utgave av Rietschels lærebok i liturgikk utkom i 1900 (1. bind) og 1909 (2. bind). Dette monumentale spesialverk hadde intet sidestykke innen den evangeliske kirke. På katolsk hold har man hatt flere slike, særlig kan nevnes N. Thalhofers store to-binds verk (1883 og 1890). Rietschels liturgikk erobret seg straks en fremtredende stilling, noe en klart kan se i liturgiske arbeider hvor den stadig er sitert. Den har imidlertid lenge vært utsolgt, og det er derfor med stor glede vi må hilse denne nyutgave, som er besørget av en så kjent autoritet som Paul Graff.

Mens første utgave altså forelå i to bind, presenterer nyutgaven seg i ett monumentalt bind på 936 sider. Innnen denne ene bok er inndelingen i to «bind» opprettholdt. Første «bind» gir først en prinsipiell utredning om «Die Lehre vom Gottesdienst», dernest en historisk del hvor vi først får en utførlig fremstilling om kirkehuset, dets historie (kirkelige stilarter), dets utsmykning og dets inventar. Etter et avsnitt om søndagen og kirkeåret kommer så et omfattende hovedavsnitt om gudstjenestens historie, og endelig en «Kritischer und ordnender Teil», hvor en rekke praktiske liturgiske spørsmål blir behandlet. Annet «bind» handler om de kasuelle liturgiske handlinger, med både historiske, prinsipielle og praktiske redegjørelser.

Utgiveren har først og fremst ført den meget utførlige litteraturfortegnelse à jour. Det er jo kommet en mengde arbeider av stor interesse for liturgikken siden første utgave av denne bok. Disse er anført med et imponerende kjennskap til dette nesten uoverskuelige område av den teologiske forskning. Enkelte steder er nyere synsmåter også innført i teksten, slik at annen utgave må sies å representre en noe annen oppfatning enn første utgave. Så-

ledes synes Lietzmanns «Messe und Herrenmahl» å ha virket inn på utgiverens synsmåter på gudstjenesten i den apostoliske tid. I spørsmålet om den opprinnelige ordning av bønnene innen den romerske Canon Missae følger utgiveren Drews i hans meget dristige teori. — Det kan synes formastelig, ansikt til ansikt med den monumentale lærdom, å tale om litteratur som burde vært anført, men jeg kan likevel ikke unnlate å nevne at den katolske teolog P. Browes arbeider ikke er tatt hensyn til, hvilket ville vært en fordel — f. eks. ved behandlingen av elevasjonen.

Av særlig interesse er naturligvis den prinsipielle utredning om gudstjenesten. Rietschels utgangspunkt er «Die Aufhebung des geordneten Kultus durch das Christentum». Den kristelige religion, heter det, bærer i seg en negasjon overfor all ordnet kultus. Kristi ord om å tilbe i Ånd og sannhet viser oss til menneskets «pnevmatische Innerlichkeit», ikke til noe ytre tempel. Problemet blir da ut fra dette startpunkt å grunngi gudstjenestens nødvendighet, og R. gjennomgår de forskjellige løsningsforsøk som har vært gitt på dette problem. Den pedagogiske og den latrevtiske gudstjenesteoppfatning drøftes, og forf. finner de rette synsmåter på den kristne gudstjeneste i begrepene «Anbetung» og «Erbauung», samtidig som han betoner Guds ordning og Guds gave i evangeliet som forutsetning for begge. Rietschels hele opplegg, så vel som hans drøftelse, må sies å være betinget av problemstillingen hos Schleiermacher, selv om R.s egen posisjon er en annen. Det hadde vært av den største interesse å se nyere synsmåter (Stählin, den katolske liturgiske bevegelse etc.) drøftet ut fra Rietschels grunnsyn. Men dette hadde nødvendiggjort en meget radikal omarbeidelse og utvidelse av boken, noe som denne utgave ikke tilsikter. Utvilsomt har også utgiveren rett i at Rietschels bok er «ein so gewaltiger Bau», at det ikke godt går an å røre ved fundamentene.

Det er betydningsfullt for alle som interesserer seg for liturgikk at dette verk igjen er tilgjengelig.

Carl Fr. Wisløff.

BÖNEN I JUDENDOMEN OCH I NYA TESTAMENTET

Av David Hedegård.

I.

Någon gång på 860-talet av vår tideräkning kom ett brev från en judisk församling i Spanien till föreståndaren för den berömda judiska högskolan i Sura i Babylonien.[1] Den judiska lärdomen hade vid denna tid sedan länge sitt säte i Babylonien, där den blomstrade i de vida kända högskolorna i Sura och Pumbedita. Mest berömd var högskolan i Sura. Dess ledare har titeln *gaon*, ett gammaltestamentligt ord, som betyder «höghet».[2] Den gaon, som fick det nys nämnda brevet, från Spanien, hette *Amram bar Scheschna*. Han var med all säkerhet van att mottaga brev från olika delar av den judiska världen med spörsmål rörande rituella och etiska problem. Och de som framställde frågorna ville självfallet icke veta gaonens privata åsikter om den ene eller andra frågan. En gaon uttalade överhuvud inga privata åsikter. Han representerade *traditionen*. Och den spanska församlingen begärde uttryckligen att få veta vad Israels vise i ett bestämt avseende «lärt från himlen».[3]

Svaren på de spörsmål, som ställdes till högskolan, utarbetades av högskolans kollegium och brukade få en noggrann skriftlig utformning.[4] Så uppstod snart nog efter den babyloniska Talmuds slutredigering på 500-talet en litteratur, som väsentligen sysslar med att närmare belysa och i nya situationer tillämpa Talmuds föreskrifter, nämligen *Teschubot ha-geonim*, gaonernas responsa. Samlingar av responsa kommo snart i omlopp, och redan Amram hänvisar i sitt svar till den spanska församlingen någon gång till «gaonernas responsa». Responsalitteraturen har f.ö. oavlåtligen fått nya tillskott ända fram till vår egen tid, enär änrdade livs-

1) Vi veta icke vilken denna spanska församling var. Jfr. min avhandling *Seder R. Amram Gaon*, I. Hebrew text with critical apparatus, translation with notes and introduction. Jerusalem & Motala 1951 (i fortsättningen citerad *Amram*). — 2) Jfr. Ps. 47:5. — 3) *Amram*, sid. 4. — 4) Jfr. *Amram*, sid. XVII ff.

förhållanden åter och åter ställer juden inför nya problem i fråga om lagens tillämpning.[5])

Den nämnda spanska församlingen hade emellertid kommit med ett ovanligt spörsmål. Den hade nämligen begärt att få besked om «böner och lovprisningar för hela året»,[6]) alltså om de böner, som skola bedjas enskilt, i hemmet och i synagogans gudstjänst på vardagar, sabbats- och högtidsdagar under hela året. Denna begäran kan självfallet icke förstås så att man i denna församling slutat att bedja, men man är uppenbarligen icke längre säker på bönernas lydelse. Situationen måste ha varit densamma som den vilken omtalas av den berömde Saadja,[7]) som nära ett århundrade senare var gaon i Sura. Denne säger sig nämligen under sine resor i den judiska världen ofta ha funnit, att man i judiska församlingar förlorat kunnskapen om bönernas rätta ordalydelse, så att alldeles felaktiga och stundom kätterska formuleringar insmugit sig där.

Svaret på den spanska församlingens fräga måste med nödvändighet bli utförligt. Det går långt utöver omfånget för vanliga responsa — den tryckta texten omfattar ca 200 sidor. Till vår tid har arbetet bevarats i tre medeltida handskrifter. De två äldre handskrifterna ha — mycket otillfredsställande — utgivits av judiska lärde, 1865 och 1912.[8]) En kritisk text, byggd på alla tre handskrifterna och omfattande bokens första och viktigare hälft, har av mig utgivits under titeln *Seder R. Amram Gaon*.[9]) Det hebreiska ordet *seder* brukas här i betydelsen «böneordning».

Seder R. Amram innehåller emellertid icke blott bönetexter. Dessa interfolieras av en mångfald föreskrifter om bönen och gudstjänsten. Till större delen äro dessa föreskrifter hämtade från den babyloniska Talmud och äro sålunda i allmänhet avfattade på babylonisk arameiska. Men även den jerusalemiska Talmud citeras understundom, någon gång också midrascherna och andra källor. Denna halakiska del av boken bjuder sålunda på det hela föga nytt. Det nya i boken — d.v.s. det som icke påträffas i någon tidlegare litteratur — är däremot *bönetexterna*. Här föreligger för första gången de judiska bönernas ordalydelse, både de böner som tillhöra synagogans gudstjänst och de som den enskilde skall bedja och likaså måltidsbönerna.

5) Jfr. art. Responsa and Decisions, i Universal Jewish Encyclopaedia. — 6) *Amram*, sid. 4. — 7) Saadja ben Josef, f. 882, d. 942, en av medeltidens mest ansedda judiska lärde. Han var född i Egypten, tillbragte åtskilliga år i Palestina och kom sedan till Babylonien, där han till sist blev gaon vid högskolan i Sura. Han har bl.a. utgivit en bönbok, och som motivering för detta arbete anger det ovan anförda. Jfr. Sadia Anniversary Volume, II, N.Y. 1943, sid. 251. — 8) Se *Amram*, sid. XXI ff. — 9) Jfr. ovan, not 1.

Så gott som alla dessa böner måste ha funnits i mer än tusen år innan de nedtecknades i skrift. I Mischna och Talmud omtalas dessa böner såsom något som alltid funnits. I samband med olika föreskrifter om bönen omtalas där ofta bönernas begynnelse- och slutord. När bönerna omtalas såsom något som alltid funnits, så ligger däri en antydan om att de äro äldre än de religiösa partibildningar, som funnos inom judendomen på Jesu tid. Framför allt må det observeras, att de judiska bönerna icke skapats av fariseismen. En mångfald føreskrifter om bönen och gudstjänsten stamma från fariseerna, men själva bönetexterna måste vara vida äldre än det fariseiska partiet.

Märkligt är emellertid, att dessa böner nedtecknats i skrift först på 800-talet av vår tidräkning. Inga av de s.k. stambönerna (dvs. de böner, som skola bedjas varje dag) finnas i vare sig Mischna eller Talmud. Talmud säger också, att det är förbjudet att nedteckna böner. «Den som skriver böner försyndar sig lika mycket som om han brände Torah.»[10]) Orsaken till detta förbud känner man icke. Många gissningar ha framställts om den saken, men de äro och förbliva blott gissningar.

Naturligtvis förefallar det oss tämligen ofattbart, att böner sålunda ha bevarats i muntlig tradition i mer än tusen år. Men vi måste här minnas tvenne ting: även det som nu läses i Mischna och Talmud har mycket länge bevarats i muntlig tradition innan det nedtecknades i skrift. Och därtill kommer, att även nog så isolerade judiska församlingar upprätthöllo någon förbindelse med de judiska lärdomscentra, där man hade en noggrann kunskap om allt som hörde till bönen och gudstjänsten.

Men det måste också påpekas, att bönernas ordalydelse aldrig varit i varje detalj fastslagen. Begynnelse- och slutorden ha varit fastslagna, och likaså de ämnen, som varje bön skulle röra sig om. Men när det gäller ordalydelsen har det alltid rått en viss frihet. Detta förhållande avspeglas också i Amrams *Seder*. När det gäller de halakiska partierna stämma de tre handskrifterna i allmänhet väl överens, men beträffande bönetexternas lydelse finnas ofta differenser. Men dessa differenser gälla nästan alltid ordalydelsen. Några sakliga skillnader förekomma mycket sällan.

Då Amrams *Seder* är den äldsta judiska bönboken är den självfallet vår viktigaste källa i fråga om den judiska bönen. När kristna teologer önska anföra något ur någon judisk bøn är det vanligt att de nöja sig med att citera en modern judisk bönbok — ett tillvägagångssätt, som måste anses vara alldeles förkastligt. Ty

10) *Schabbat* 115b.

även ortodoxa judiska bönböcker innehålla mycket som stammar från medeltiden och nyare tid och som följaktligen icke kan brukas för att belysa nytestamentliga texter.

Vilken betydelse har då studiet av den judiska bönen för den nytestamentliga forskningen? Ett uttömmande svar på den frågan skulle bli mycket omfattande. Jag vill begränsa mig till att i korthet anföra följande:

1. Den judiska bönen utgör en viktig del an NTs religiösa bakgrund. Framför allt gäller detta synagogans gudstjänst. Av NT framgår, att det i alla städer och byar i Palestina fanns synagogor, och av Apg. framgår också, att synagogor funnos på alla platser i medelhavsvärlden, dit Paulus kom på sine resor. Lika klart är, att det judiska folkets religiösa liv vid denna tid behärskades av synagogan och dess gudstjänst. Alla ha känt de böner, som brukade bedjas där, och alla ha varit förtrogna med de skriftstycken, som hörde till gudstjänsten. Och än mer: man har från barndomen fått lära sig att det är varje judes plikt att deltaga i denna gudstjänst, och denna gudstjänst var daglig. I verkligheten skulle man tre gånger om dagen besöka synagogan, men i praktiken voro gudstjänsterna tvenne, eftersom eftermiddags- och kvällsbönen plägade förrättas i samband med varandra på kvällen. Men då skulle man vara tillstädes där. Talmud säger, att åkermannen icke på aftonen får tänka: «Nu går jag först hem, äter, dricker och vilar mig, och sedan går jag till synagogan». Nej, han bör gå direkt från sitt arbete till synagogan, och sedan må han gå hem, äta, dricka och vila sig.[11])

Och synagogans gudstjänst är först och sist en *bönegudstjänst*. Predikan förekom på sin höjd på sabbaten, och läsning av de bestämda textavsnitten från lagen och profeterna förekom två gånger under sabbaten samt läsning av textavsnitten ur lagen även måndag och torsdag. Textläsning och predikan voro sålunda tilllägg till den regelbundna gudstjänsten. Men denna gudstjänst själv bestod i verkligheten helt och hållet av bön. Den började uföränderligen med ett antal psalmer ur Psaltaren, föregångna och efterföljda av böner. Sedan kom *Schema'*, som utgjordes av 5 Mos. 6:4 ff., varpå följde Dekalogen samt tvenne andra stycken ur Moseböckerna och som föregicks och efterföljdes av böner.[12]) Strack-Billerbeck[13]) säger visserligen, att *Schema'* är en bekän-

11) *Berakot* 4b. — 12) Det är ovisst huruvida dessa stycken, 5 Mos. 11:13—21 och 4 Mos. 15:37—41, på Jesu tid tillhörde *Schema'*. Möjligen antyder ett ställe hos Josefus (*Ant.* IV, 8, 13), att även dessa stycken på Josefus' tid tillhörde *Schema'*. Jfr. *Amram*, sid. 53. — 13) Strack-Billerbeck: Kommentar z. NT aus Talmud und Midrasch, IV, sid. 189.

nelse — dess höjdpunkt är ju: «Hör, Israel, Herren din Gud, Herren är en» — och icke någon bön, ehuru den föregås och efterföljes av böner. En närmare undersökning visar dock, att hela denna del av gudstjänsten — även de tre nämnda bibelstyckena — betraktas såsom bön.[14]) Och medeltida judiska författare tala om att «bedja *Schema'*», *hithpallel qeriat Schema'*. Efter *Schema'* kommer «den allmänna kyrkobönen», *Tefilla,* också kallad Adertonbönen — på Jesu tid bestod den av 18 bönepunkter, numera äro de som bekant 19. I och med denna bön var den regelrätta gudstjänsten slut, men man brukade i allmänhet tillägga några frivilliga böner, de s.k. *Tachanunim,* vilka alltid utgöras av botböner.

Men bönen inskränkte sig icke till synagogans gudstjänst. Den enskilde juden var också pliktig att dagligen uttala en lång rad lovprisningar, *berakot.* Så snart han vaknar på morgonen skall han prisa Gud för hans olika gåvor och välsignelser. Dessa morgon-*berakot* överflyttades emellertid senare till synagogan, med hänsyn till dem som icke säkert kunde bönetexterna. I synagogan lästes dessa texter av förebedjaren och församlingen gjorde bönen till sin genom att till den säga sitt «Amen» — så går bönen regelmässigt till i synagogan. Varje måltid skulle också föregås och efterföljas av bön. Tre av de fyra böner, som skola bedjas efter måltiden, existerade med visshet på Jesu tid.[15])

Det som nu anförts är säkerligen tillräckligt för att motivera vårt påstående att den judiska bönen utgör en viktig del av NTs religiösa bakgrund. I den med Jesus samtida judendomen stod bönen utan tvekan i det religiösa livets centrum.

2. De judiska bönetexterna äro judendomens viktigaste religiösa texter. Den som vill lära känna judendomen måste först och sist studera dessa texter. Den svenske överrabbinen Ehrenpreis skrev en gång: «Bönboken är, jämte Bibel och Talmud, en av judendomens klassiska skapelser, ett stycke levande judendom, en trogen spegelbild av vårt kännande och tänkande, en mäktik symfoni av våra minnen och förhoppningar, av vår glädje och vår nöd, vår längtan och vår tro».[16]) I verkligheten borde det nog heta, att bönboken mer än både Bibeln och Talmud avspeglar judendomens religiösa egenart. Judendomen har ju ingen dogmatik och ingen trosbekännelse i egentlig mening — därför är det förfelat att, såsom kristna teologer någon gång gjort, ge en framställning av den judiska religionen i anslutning till ett schema som mer eller mindre påminner om den kristna dogmatikens. Visserligen har Maimonides

34) Jfr. min framställning i *Amram,* sid. 53. — 15) *Amram,* sid. 139. — 16) M. Ehrenpreis: Vår bönbok, Stockholm 1922, sid. 5.

på sin tid författat ett slags judisk trosbekännelse, de s.k. tretton iqqarim, vilka pläga förekomma i judiska bönböcker i nyare tid. Men den har blott en underordnad plats i den nutida judiska gudstjänsten. Och nåstan alla dess grundläror kunna reduceras till tvenne: Gud är en och Skriften är helig. Den som förkastar dessa grundläror har ställt sig utanför judendomen. Eljest lägger judendomen som bekant icke så mycket tonvikten på vad människan tror utan på hennes handlande.

Detta utesluter givetvis icke, att judendomen har bestämda föreställninger om Gud och hans egenskaper, om människan och hennes natur och om människans gemenskap med Gud. Men dessa föreställningar ha i gammal tid aldrig fått någon dogmatisk formulering. Däremot komma de klart till synes i bönerna, ty här — i människans hänvändelse till Gud — kommer det med nödvändighet till uttryck vad hon tänker om Gud och om sig själv.

3. De judiska bönetexterna — liksom de judiska föreställningarna om bönen — måste vara av stor vikt för ett rätt förstående av bönen i NT. Motsatsen mellan judendom och kristendom måste med nödvändighet komma till uttryck även ifråga om bönen. En del av Jesu undervisning om bönen har ju också en polemisk karaktär och riktar sig mot fariseerna. «När du beder, skall du icke vara såsom skrymtarna, ty de stå gärna och bedja i synagogorna och i gathörnen, på det att de måtte varda sedda av människorna», Matt. 6:5. Man må emellertid märka, att Herren varken här eller annorstädes säger något mot *innehållet* i fariseernas bön. Vad han klandrar är deras skrymteri. «Skrymteri» är emellertid, såsom Hugo Odeberg visat i sin skrift *Fariseism och kristendom*,[17]) icke menat i vår ytliga mening utan i en långt djupare bemärkelse.

Och dock finnes det en motsats mellan den judiska bönen och bönen i NT. Detta blir klart vid en jamförelse mellan dem. De första kristne deltaga visserligen i synagogans gudstjänst och bedja dess böner — det är ägnat att säga oss, att ingenting i dessa böner stod i strid mot deres tro på Kristus. Men de ha på en väsentlig punkt förstått dessa böner annorlunda än judarna, alldeles som de förstodo Skriften annorlunda än judarna. Då juden läser Skriften har han ett täckelse för sina ögon, men i Kristus bliver täckelset borttaget. Något liknande gäller också om böntexterna.

Då man studerar de judiska bönerna har man givetvis också anledning att undersöka, om det finnes några beröringspunkter mellan de judiska och de nytestamentliga termer, som användas ifråga om bönen, och om det finnes någon frändskap mellan judiska och nytestamentliga bönetexter.

37) Jfr. Odeberg, anf. arb., 2. uppl., Lund 1945, sid. 44 ff.

II.

Låt oss nu nämna några av den judiska bönens karakteristiska drag.

1. Den judiska bönen har en i hög grad bibelsk karaktär. David Abudarham[18]) säger alldeles riktigt i inledningen till sin berömda kommentar till bönboken: «Bönens språk är Skriftens språk». I sin noggranna analys av bönerna visar han också riktigheten av detta omdöme. Han anger där i detalj vilka uttryck som äro hämtade från Skriften och vilka som äro «de visas ord». Det är lätt att se, att det alldeles övervägande antalet är hämtat från Bibeln. Stundom rör det sig om hela bibelverser, oftare om enstaka bibliska uttryck eller efterbildningar av bibliska uttryck.

2. Den judiska bönens främsta karakteristicum är lovprisningen. Den judiska bönens grundform är *beraka,* d.v.s. en bön som börjar med *Baruk atta Adonai Elohenu melek ha-Olam.* Regeln är att en judisk bön börjar med dessa ord. Om flere böner följa omedelbart efter varandre, såsom fallet är i t.ex. den s.k. Adertonbönen, så anses det vara tillräcklikt att den första av den börjar med *Baruk.* Med avseende på omfånget kunna *berakot* vara av två slag: dels korta, som blott innehålla en enda mening, dels längre böner. Till det förra slaget höra bl.a. de som den enskilde juden är pliktig att uttala då han vaknar på morgonen och gör sin morgontoalett:[19]) «Prisad vare du, Herre, vår Gud, som givit tuppen förstånd att skilja mellan dag och natt» — en tacksigelse för den nya dagens ljus. Vidare: «Prisad vare du, Herre, vår Gud, världens konung, som icke skapat mig till hedning». «Prisad vare du, Herre, vår Gud, världens konung, att du icke skapat mig till slav». «Prisad vare du, Herre, vår Gud, världens konung, att du icke skapat mig till kvinna». O.s.v. Såsom exempel på en längre *beraka* kan nämnas den bön som reciteras i början av *Schema'*: «Prisad vare du, Herre vår Gud, världens konung, som danar ljuset och skapar mörkret, som ger frid och skapar allt, som i barmhärtighet giver ljus åt jorden och åt dem som bo därpå och som i sin godhet varje dag beständigt förnyar skapelsens verk. Huru mångfaldiga äro icke dina verk, Herre. I vishet har du gjort dem alla, jorden är full av din egendom. O Konung, som allena varit upphöjd från fordom, prisad, ärad och upphöjd från urgammal tid. — — —».[20])

Lovprisningen och tacksägelsen dominerar den judiska bönen, men *begärbönen* spelar en undanskjuten roll. Den finnes dock i Adertonbönen, som väl kan kallas judendomens allmänna kyrko-

18) David ben Josef Abudaram (Abudraham, Abudirham), verksam i Sevilla i Spanien på 1300-talet. Hans kommentar till bönerna är känd under namnet *Sefer Abudarham.* — 19) *Amram,* sid. 9 ff. — 20) *Amram,* sid. 46 f.

bön. Den inledes emellertid med trenne lovprisningar och avslutas med tre tacksägelser. Den första av de inledande lovprisningarna lyder: «Prisad vare du, Herre vår Gud, och våra fäders gud, Abrahams Gud, Isaks Gud, Jakobs Gud, store, mäktige, fruktansvärde Gud: Gud den högste, som bevisar nåd, som äger allt och som kommer ihåg fädernas fromma gärningar och skall sända en förlossare till deras efterkommande för ditt nams skull. O Konung, Hjälpare, Frälsare och Sköld. Prisad vare du, Herre, Abrahams sköld».

De tretton mellersta bönerna i Adertonbönen innehålla begärböner. Men var och en av dem börjar med en underförstådd lovprisning, eftersom den första bönen börjar med en lovprisning. Och var och en av dem slutar med en lovprisning. Först beder man om andlig välsignelse: om andlig kunskap, om omvändelse, om förlåtelse. Sedan beder man om hjälp i lekamligt betryck, i sjukdom, om god skörd, om Israels församlande, om rättfärdiga domare o.s.v. Till sist komma böner om Jerusalems återuppbyggande och om Messias' ankomst. Och alla dessa böner bedjas av och för församlingen. För den enskilda människans bön om hjälp i dennes särskilda nöd finnes överhuvud taget ingen plats i judendomen. För det första är det uteslutet att en vanlig jude skulle kunna själv välja de ord, som böra användas i en bön — sådant kunna blott de lärda. För det andra avvisa judendomens religiösa auktoriteter bestämt den enskilda människans privata begärbön. Karakteristiskt är ett yttrande i Jehuda ha-Levis *Kuzari*, en berömd apologi för judendomen som tillkom i början av 1100-talet. Där framhålles, att bönen alltid bör vara en församlingens bön. «Ty församlingen beder icke om sådant som kan skada den enskilde, men den enskilde kan bedja om sådant som skadar en annan enskild människa. Och den enskilde begår ofte fel i sin bön, men detta undvikes om man beder tillsammans med församlingen».[21]) Och i kommentarerna til *Kuzari* anföras en lång rad Talmudcitat som visa, att detta är talmudisk åskådning. I verkligheten betraktar man även församlingens begärbön såsom en eftergift åt den mänskliga svagheten. I Genesis Rabba, den äldsta midraschen till 1 Mos., heter det: «Folkets tal rör sig blott om jorden: 'synes skörden bli god?' 'synes skörden icke bli god?' och folkets bön rör sig blott om jorden. De säga: 'Må jorden ge skörd, må den blomstra'. Men Israels (d.v.s. de sanna frommas) bön rör sig om templet. De säga (i sin bön): 'Må templet bli uppbyggt'. När kommer templet att

21) *Sefer ha-Kuzari*. Das Buch *Kuzari* . . . herausg. von D. Cassel, Leipzig 1853, sid. 233 f.

bli uppbyggt?»[22]) Man kan också tala om att i den tillkommande världen alla andra böner skola försvinna och blott tacksägelsen återstå.

3. Bönen får på inga villkor nedsjunka till ett mekaniskt reciterande av bönetexter. Kristna teologer ha ofta menat, att den judiska bönen var något utvärtes och mekaniskt. Schürer säger: «Wo das Gebet in solcher Weise unter die gesetzliche Formel gebannt war, musste es notwendig zu einem äusseren Werkdienst erstarren».[23]) Naturligtvis har det hänt, att den judiska bönen stundom sjunkit ned till det mekaniska planet — alldeles som det stundom skett med bönen i den kristna kyrkan. Schürer tar uppenbart fel, då han menar, att den judiska bönen *måste* bli något utvärtes och mekaniskt blott därför att den var kringgärdad av lagmässiga bestämmelser. Icke heller synes Schürer ha lagt märke till den viktiga judiska läran om *kawwana,* om koncentrationen. Man skall bedja med *kawwana,* d.v.s. med hela sitt inre koncentrerat på de ord, man uttalar i bönen. «Man skall göra sitt hjärta fritt från alla andra tankar och betrakta sig själv såsom stode man omedelbart inför Gud». Så har Maimonides träffande sammanfattat innebörden i de talmudiska utsagorna om *kawwana.*[24]) Talmud säger, att man uppfyllt sin plikt blott om man förrättat sin bön med denna sinnets koncentration. Och Mischna säger: «Även om konungen hälsar [under det att man beder], så må man icke besvara hälsningen, och även om en orm slingrat sig om ens häl må man icke avbryta sin bön».[25]) Intet får sålunda störa sinnets koncentration. Det nu anförda är tillräckligt för att visa, att det förhåller sig såsom Maimonides säger: «En bön utan *kawwana* är ingen bön».[26])

4. Juden går i sin bön direkt till Gud — han behöver ingen medlare. Juden är övertygad om att vägen till Gud alltid är öppen. Gud är mild och förlåtande och tager emot alla, som komma till honom. I de judiska bönerna möter man oavlåtligen uttryck för

22) Gen. Rabba XIII, 2. «Konsekvensen [av den fariseiska åskådningen om bönen] blir, att bönen icke i grunden kan bli en människans hänvändelse till Gud i en viss situation, i ett visst nödläge, med hopp om bönhörelse i meningen att människan kan få just det hon begär. Bönen blir en gudstjänstakt, i vilken människan icke så mycket avser att utfå något av Gud som att lyfta och helga sin egen själ och att infoga sig i Guds vilja» (Odeberg: Tillbaka till Bibeln, Lund 1944, sid. 70). — Elbogen ger ett korrekt uttryck åt den judiska uppfattningen om begärbönen, då han säger: «Theoretisch mag die Meinung richtig sein, dass wir Gott keine Bitten vortragen sollen; es ist auch altjüdische Anschauung, dass er unsere Bedürfnisse kennt, ehe wir darum ansprechen. Aber im wirklichen Leben gibt es kaum einen Menschen, der das, was sein Innerstes bewegt, nicht auch im Worte zu kleiden und seinem Vater im Himmel vorzutragen das Verlangen verspürte . . .» (Elbogen: Der jüdische Gottesdienst, 3. Aufl., 1931, sid. 15 f.). — 23) Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II[4], sid. 572. — 24) Maimonides: *Hilkot tefilla,* IV, 16: — 25) *M. Berakot,* V, 1. — 26) Maimonides, anf. arb., IV, 15.

denna övertygelse. Och den sjätte bönen i Adertonbönen lyder: «Förlåt oss, vår Fader, ty vi ha syndat, tillgiv oss, vår Konung, ty vi ha begått överträdelse, ty du är god och förlåtande».[27]) Prisad vare du, o Herre, att du är nådig och överflödande förlåter».

Som bekant står judendomen främmande för läran om arvsynden. Juden vet sålunda icke av att människan skulle vara av naturen skild från Gud. För honom är det självklart, att människan (dvs. juden) av naturen står i en rätt ställning till Gud. Denna övertygelse har fått sitt kanske klaraste uttryck i följande lovprisning, som man skall uttala i det ögonblick, då man vaknar på morgonen: «Min Gud, den ande du har givit mig är ren. Du har skapat den, du har format den, du bevarar den i mig. Du har tagit den ifrån mig [vid insomnandet], och du har återgivit den till mig [vid uppvaknandet]. Du skall en gång [i dödsstunden] taga den ifrån mig, och du skall en gång återgiva den åt mig i den tillkommande världen. Så länge min ande är i mig prisar jag dig, o Herre».[28])

«Den ande du har givit mig är ren» — den är icke besmittad av arvsynd. Någon gång har man framkastat den förmodan, att denna bön skulle ha tillkommit i kristen tid och vara menad som en protest mot den kristna arvsyndsläran. Men denna förmodan har ingen verklig grund. Denna bön tillhörde med all säkerhet de hundra *berakot,* som en jude var förpliktad att dagligen uttala redan i mycket gammal tid.

Judendomen har ingen plats för någon medlare. Människan (dvs. juden) kan komma direkt till den kärleksfulle gudomlige Fadern, och ingen arvsynd utestänger honom från Gud. I judiska bönböcker från senare tid kan man också påträffa uttryck, som direkt vända sig mot den kristna tron på Medlaren. I den bön, som i vissa judiska församlingar läsas vid Torahs framtagande ur arken, heter det: «Vi taga icke vår tillflykt till någon människa eller till någon Guds son».[29]) Dette uttryck har dock infogats bönböckerna i nyare tid.[30])

III.

Nu blott några antydningar om den betydelse, som studiet av den judiska bönen har för en klarare uppfattning av NTs utsagor om bönen.

27) *Amram,* sid. 88. — 28) *Amram,* sid. 8 f. — 29) Se *Siddur Sefath Emeth.* Gebetbuch der Israeliten, Frankfurt a. M. (Rödelheim), 1938, sid. 57. — 30) Elbogen, anf. arb. sid. 200. Elbogen påpekar också, att detta stycke är hämtat från Zohar.

1. Nytestamentliga bönetermer i judisk belysning. Synnerligast tvenne av dessa NTs termer kunna belysas med tillhjälp av den judiska böneterminologien.

a) Ordet *eulogein* som användes om Jesu bön före brödundret (Matt. 14:19 etc.) och vid nattvardens instiftelse (Matt. 26:26 etc.) är den regelmässiga översättningen av det hebr. *berek,* ett ord som i judendomen betyder att recitera en *beraka.* Berek kan aldrig ha sakobjekt. Det är sålunda icke tal om att Jesus välsignar brödet. Meningen är i stället, att han uttalar en lovprisning till Gud — vid brödundret säkerligen den urgamla lovprisning, som brukats före varje måltid och som lyder: «Prisad vare du, Herre vår Gud, världens konung, som låter bröd framgå av jorden». Bibelöversättarna ha emellertid icke förstått detta, ty i Matt. 14:19 etc. ha de i allmänhet tillfogat ett objekt, ehuru intet objekt finnes i grundtexten.

b) Ordet *proseuchesthai* brukas av lärjungarna i Luk. 11:1, då de framställa sin begäran att Herren skall lära dem att bedja. Av sammanhanget framgår, att deras önskan var att få en formulerad bön: «Herre, lär oss att bedja, såsom ock Johannes lärde sina lärjungar». Man har stundom menat, att lärjungarna önskade att Jesus skulle giva dem en privat bön, alldeles som det i Talmud finnes exempel på att stora rabbiner lärde sina lärjungar privatböner. Emellertid är *proseuche* och *proseuchesthai* den regelmässiga översättningen av de termer, som beteckna Adertonbönen, nämligen *tefilla* och *hithpallel.* Sannolikt är innebörden i lärjungarnas begären följaktligen denna: Lär oss en bön som är en motsvarighet till Adertonbönen! Deras mening är självfallet icke att den bön, som Jesus lär dem, skulle bedjas i synagogan. Men då den enskilde icke hade möjlighet att komma till synagogan skulle han bedja en bön, som var en motsvarighet till Adertonbönen. På Jesu tid var ännu intet stadgat om lydelsen av denna bön. Först på Gamliel IIs tid, alltså i början av andra årh. e. Kr., förpliktades den enskilde att bedja Adertonbönen.

Om ett samband mellan Adertonbönen och bönen Fader Vår vittnar också ett ställe i *Didache,* där det heter: «Bedjen icke såsom skrymtarna utan såsom Herren har lärt i sitt evangelium: Fader Vår, som är i himmelen . . . Så skolen I bedja tre gånger om dagen». Adertonbönen bads ju tre gånger om dagen. Däremot talas ingenstädes i NT om huru ofta man skall bedja Herrens bön. Den anförda föreskriften i *Didache* talar emellertid tydligt för sambandet mellan Adertonbönen och Herrens bön.

2. Finnas i NT bönetexter, vilka kunna belysas med tillhjälp av

judiska bönetexter? Judiska författare ha ofta påstått, att Fader Vår i verkligheten är en judisk bön. Man börjar gärna med att säga, att uttrycket «Fader vår, som är i himmelen» är vanligt i judiska böner. Så säger t. ex. Klausner i sin bekanta Jesus-bok.[31]) Och så hänvisar han till ett ställe i *Seder R. Amram,* där detta uttryck skulle förekomma. Det finnes också mycket riktigt i den år 1912 tryckta text, som Klausner hänvisar till, men det har godtyckligt infogats av utgivaren — i handskriften finnes det icke![32]) I *Seder R. Amram* förekommer uttrycket blott en enda gång och det icke i någon av stambönerna utan i en av de ursprungligen privata böner, som inleda morgongudstjänsten.[33]) Uttrycket «Fader vår, som är i himmelen» är sålunda ovanligt i de judiska bönerna. Däremot är det vanligt nog att man i bönerna kallar Gud «Fader».

Ofta har man menat, att det föreligger ett samband mellan den märkliga arameiska bön, som kallas *Kaddisch,*[34]) och bönen Fader Vår. *Kaddisch* förekommer flera gånger i varje gudstjänst — den användes vid övergången mellan gudstjänstens olika huvuddelar. Det finnes en obestridligt likhet mellan denna bön och de tre första bönerna i Fader Vår. Första paragrafen av *Kaddisch* lyder nämligen: «Upphöjt och helgat vare hans stora namn i den värld han har skapt efter sin vilja, och må han upprätta sitt rike under edert liv och i edra dagar och i hela Israels hus' dagar, snart och i en nära framtid, och sägen Amen». Judiska författare pläga gärna antaga, att bönen Fader Vår är formulerad i anslutning till *Kaddisch.* Likheten mellan *Kaddisch* och de tre första bönepunkterna i *Kaddisch* är ju också påtaglig, liksom det måste anses säkert, att *Kaddisch* fanns i den judiska gudstjänsten på Jesu tid. Å andra sidan måste det påpekas, att böner om Guds namns helgande och rikets upprättande äro vanliga i den judiska gudstjänsten. Den tredje bönen i Adertonbönen (den kallas *Qeduschat ha-Schem,* Namnets helgande) heter det i R. Amrams text:[35]) «Lys fram från din plats, o vår Konung, och regera över oss, ty vi förbida dig. När skall du upprätta ditt rike? Upprätta ditt rike i Sion, snart, i våra dagar och under vårt liv må du bo där. Upphöjd och helgad vare du mitt i Jerusalem, din stad, genom alla släkten och i all evighet». Det måste också framhållas, att den termen, *proseuchesthai,* som NT brukar ifråga om Fader Vår (se ovan s. 59) säger oss, att den verkliga parallellen till Fader Vår icke är *Kaddisch* utan Adertonbönen.

3. *Begärbönens plats i NT.* I Jesu undervisning om bönen lägges

31) J. Klausner: Jesus of Nazareth, NY 1927, sid. 387. — 32) VIII, 2, 3. — 33) Se *Amram,* sid. 183 (kommentaren). — 34) *Amram,* sid. 24. — 35) *Amram,* sid. 40 ff.

tonvikten på begärbönen — den enskilde får framlägga alla sina personliga angelägenheter i bönen, och han skall bedja för att få. «Bedjen, och eder skall varda givet», Luk. 11:9. Den enskilde skall bedja *enträget* för att få, något som särskilt framhålles i liknelserna om den bedjande vännen och den orättfärdige domaren och änkan (Luk. 11:5—8; 18:1—8). Och löftet om bönhörelse är obegränsat: «Allt det I bedjen i edra böner, tron att I fån det, så skall det ske eder» (Mark. 11:24). «Allt vad I bedjen i mitt namn, det skall jag göra, på det att Fadern må bliva förhärligad i Sonen» (Joh. 14:13). Man får emellertid minnas, att hela denna undervisning om bönen riktar sig till Jesu lärjungar. Dess förutsättning är alltså lärjungaförhållandet till Jesus.

Från judisk synpunkt är hela denna framställning om bönen närmast hädisk. Jesus sätter begärbönen främst, under det att detta slags bön enligt judisk åskådning bör komma sist och helst alls icke borde förekomma. Och vad judendomen måste säga mot löftet om obegränsad bönhörelse framgår av det ovan anförda citatet från *Kuzari*:[36]) människan kommer då att bruka bönen såsom ett medel att få sina själviska önskemål uppfyllda! Svaret på denna invändning ha vi redan aytytt: förutsättningen för Jesu undervisning om bönen är lärjungaförhållandet till honom. Den kristne är även i sin bön behärskad av den personliga gemenskapen med Herren och styres av hans Ande.

4. NT har ingen motsvarighet till den judiska läran om kawwana. I kristen predikan och undervisning talas det visserligen stundom om huru viktigt det är, att man i sitt inre är samlad, då man beder, att man undviker alla distraherande intryck etc. Just så tala de judiska lärde, då de undervisa om *kawwana*! Men NT talar aldrig så. Den kristne «beder alltid i Anden» (Ef. 6:18), och denna erfarenhet av Andens närvaro vänder hans sinne till Gud och till de eviga tingen.

5. Den nytestamentliga bönen är en bön i Jesu namn. Enligt judisk åskådning har människan, såsom vi ovan visat, omedelbart tillträde till Gud. Men enligt NT ha vi tillträde till Gud blott genom Jesus Kristus. Den kristna bönen är därför en bön i hans namn (Joh. 14:13 f.; 15:16; 16:24 etc.).

36) *Amram*, sid. 115. — 37) Jfr. ovan, sid. 00.

ET TILBAKEBLIKK PÅ DEN NYTESTAMENTLIGE FORSKNING GJENNOM DE SISTE 50 ÅR[1])

Av Olaf Moe.

For ca. 20 år siden holdt jeg et foredrag om «Noen hovedlinjer i den siste menneskealders nytestamentlige forskning og diskusjon» (se TTK 1932, n. 1940). Det er ikke til å unngå at jeg i dag kommer til å gjenta atskillig av det som deri er sagt. Men noe nytt er jo siden kommet till, og det må holdes meg til gode at jeg nå gir det hele en litt mer personlig note.

I 1903 hadde Universitetets teologiske fakultet oppstilt en prisoppgave over emnet «Jesu vitnesbyrd om seg selv som Guds sønn» som jeg besvarte med en avhandling som siden ble trykt (1904). Jeg nevner det fordi oppgaven var tidstypisk. Den gang sto spørsmålet om den historiske Jesus i den nytestamentlige forsknings brennpunkt. Derfor var også debatten om kildene eller om de nytestamentlige skrifters ekthet og historiske troverdighet så livlig og motsetningen mellom den liberale og den positive retning så klar. Mens den positive, representert ved tidens lærdeste Innledning i N. T. — Th. Zahns — hevdet at alle nytestamentlige skrifter var forfattet av de menn hvis navn de bærer, bestred den liberale retning ektheten og den historiske troverdighet av en rekke av de som var av særlig betydning for kirkens Kristus-tro. Ved historisk kritikk mente man å kunne rekonstruere den virkelige Jesus Kristus med hans rent menneskelige personlighet. Den konservative teologi ble stemplet som kritikkløs apologetikk. I dag innrømmes det dog også av ellers kritiske teologer at hine dagers liberale teologi langt fra var så forutsetningsløs som den pretenderte. I virkeligheten gikk den jo ut fra et dogmatisk aksiom, nemlig at der, som *Adolf Harnack* uttrykte det i sine kjente forelesninger om kristendommens vesen, ikke skjer mirakler eller — for å sitere en eldre liberal teolog C. Holsten — at den historiske kritikk står under

1) Avskjedsforelesning ved Det teologiske Menighetsfakultet 13. juni 1953.

herredømmet av loven om den immanente virkning. Og i grunnen var jo også den liberale teologi på sitt vis apologetisk innstilt: ved sin historiske kritikk ville den rense det bibelske Kristus-bilde for de supranaturale trekk som var til anstøt for det moderne menneskes bevissthet og dermed forsvare kristendommen for nutiden.

Så sikker følte denne teologi seg at den i vårt århundres første decennium begynte med en storstilet popularisering av sin kritikks resultater. Etter Harnacks mer forsiktige formuleringer i «Das Wesen des Christentums» fulgte de radikalere uttalelser i den lange serie «Religionsgeschichtliche Volksbücher» fra 1904 og utover. Karakteristisk er de stolte ord av *P. Wernle* i det første av rekkens hefter. Etter å ha gjort gjeldende at evangeliene ikke er tilforlatelige kilder når det spørres om Jesu selvbevissthet, trøster han sine lesere med at dette jo ikke er hovedsaken. «Det som det egentlig kommer an på, nemlig hva Jesus mente om Gud og menneskene og hva det gjelder om overfor Gud, gir de sikker beskjed om: det er gudstro, hjerterenhet, barmhjertighet osv. Og om kristenheten i årtusener har glemt det som dens mester først og fremst ville, så lyser det det den dag i dag igjen fram for oss av evangeliene så klart og underfullt som om solen først nå var gått opp og med sine seiersrike stråler fordrev alle nattens spøkelser og skygger» (Die Quellen des Lebens Jesu, 1904, s. 86).

Det liberale Jesus-bilde som i virkeligheten reduserte sin helt til en profet og hadde vanskelig for å få rom for hans Messiasbevissthet, forutsatte selvsagt en radikal kildekritikk og spesielt en fullstendig forkastelse av Johannesevangeliets ekthet og troverdighet: «Vi er nødt til,» skrev *Adolf Jülicher* i sin meget benyttede lærebog i innledning til N.T., «å fraskrive Johannesevangeliet ethvert selvstendig kildeverd for Jesu historie.» Derimot mente man i Markus som det eldste evangelium ennå å finne den historiske, rent menneskelige Jesus. Som vi skal se, måtte man snart revidere denne oppfatning av Markus.

Men til videre karakteristikk av tiden hører også et annet moment. Jeg nevnte de religionshistoriske folkebøker. Den første del av århundret sto den nytestamentlige forskning overhodet i religionshistoriens tegn. Når dens gjenstand skulle forklares utviklingshistorisk, kunne man ikke isolere N. T.s tankeverden, men måtte se den i nær sammenheng med dens religiøse omverden, både den jødiske og den hellenistiske, og det ikke bare for sammenligningens skyld, men for i den formentlige analogi mellom bibelske og utenombibelske forestillinger å kunne konstatere en

genealogi. Teologien kunne da ikke respektere de grenser som var trukket opp ved den nytestamentlige kanon, den nytestamentlige teologi måtte omdannes til urkristelig religionshistorie, innledningen i N. T. til urkristelig litteraturhistorie, eksegesen måtte legges mer religionshistorisk an. Det skulle i det hele mer være det religiøse liv enn læren som skulle være studiets gjenstand.

Et samlet uttrykk for den liberale og religionshistoriske tolkning av N. T. finner man i den av *Johs. Weiss* m. fl. utgitte populære kommentar «Die Schriften des Neuen Testaments» (også kalt «die Gegenwartsbibel») og i den vitenskapelige «Handbuch zum N. T.», startet i 1906 av *H. Lietzmann,* som mer utmerker seg ved sin rikholdige samling av utenombibelske paralleller til teksten enn ved den egentlige eksegese.

Det kan ikke nektes at den omtalte liberale retning ikke bare var den toneangivende i den nytestamentlige forskning i den første del av vårt århundre, men også i stort mon bestemte spørsmålsstillingen. Den positive teologi var i altfor høy grad på defensiven. Men den hadde likevel føringen i selve eksegesen. Et vitnesbyrd derom er det imponerende kommentarverk til N. T. som fra 1903 av ble utgitt av *Th. Zahn* og en rekke kjente konservative teologer. Her finner man en på mange måter mønsterverdig forening av lærdom, skarpsinn og sunn eksegetisk metode. Nevnes bør her også en ekseget som *Adolf Schlatter,* som har ytet fortrinlige bidrag både til den mer populære fortolkning («Erläuterungen zum N. T.») og til den lærde utlegning av en rekke nytestamentlige skrifter — vi kommer senere tilbake dertil. Og likesom den liberale teologi sendte ut sine religionshistoriske folkebøker, sørget også den positive retning for popularisering av sine synsmåter ved skriftrekken «Biblische Zeit- und Streitfragen». Et norsk sidestykke til den siste fikk vi i den av Lutherstiftelsen utgitte serie «Tidsspørsmål kristelig belyst», som betegnende nok startet med et hefte av professor *Hallesby* om Underet og fortsatte med et hefte av meg om spørsmålet: Hvem var Jesus?

Et nytt synspunkt som ble satt inn fra positiv teologisk side var at der til grunn for de nytestamentlige skrifter ligger en muntlig kristenlære som har funnet uttrykk i forskjellige etiske og dogmatiske formler, f. eks. trinitariske og kristologiske bekjennelser. Det var navnlig den kjente dogmehistoriker *Reinhold Seeberg* og hans bror eksegeten *Alfred Seeberg* som gjorde en innsats her — den siste særlig ved sin bok «Der Katechismus der Urchristenheit» (1903). Evangeliet er ikke så blottet for dogmatisk substans som den liberale teologi ville ha det til. Nei, hevder See-

berg, «Kristi evangelium er kirkens dogme i sin opprinnelige skikkelse» (Das Evangelium Christi, 1905, s. 1). Jeg nevner dette også fordi den oppgave som R. Seeberg i Berlin ga meg, å behandle de trinitariske formler og forbindelser i N. T., bidro til å gi meg et fastere positivt standpunkt enn min studietid hadde gitt meg og har gitt meg videre impulser for mitt nytestamentlige arbeid.

Det liberale Jesus-bilde som på sett og vis var den kritiske retnings kvintessens, begynte imidlertid allerede før det ble popularisert å bli undergravet av den vitenskapelige teologi også på liberal-kritisk side. I 1901 utkom *W. Wredes* meget omdebatterte bok «Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrak zum Verständnis des Marcusevangeliums». Her rokket han i virkeligheten ved den hjørnesten i den liberale posisjon som troen på at Markus tegner et rent menneskelig Jesus-bilde dannet. Om Markus enn står den historiske virkelighet nærmere enn de andre evangelier, har dogmet allerede her overvunnet historien, og Markus nærmer seg den apokryfe art, mener Wrede. Et voldsomt angrep på den liberale teologis Jesus-fremstilling kom fem år senere fra et annet hold som ikke kunne beskyldes for å være ukritisk — jeg sikter til *Albert Schweitzers* oppsiktsvekkende bok «Von Reimarus zu Wrede» — en glimrende historikk over Jesuliv-forskningen fra Wolfenbüttler-fragmentenes dager til nutiden (1906), som munner ut i det resultat at det liberale Jesus-bilde må avløses av det eskjatologiske. Schweitzer bebreider den moderne teologi at den har vært altfor stolt av sin historiske sans: det var fare for at man bød menneskene en Jesus soh var for liten, fordi man hadde snørt ham inn i menneskemål og menneskelig psykologi. Messias-bevisstheten var ikke noe rent periferisk hos ham, men det sentrale. Til gjengjeld er den Jesus som S. skildrer for oss, noe av en uhyggelig svermer.

Kunne den liberale teologi ikke komme til rette med Jesu evangeliske selvvitnesbyrd, så kunne den heller ikke forklare urmenighetens Kristus-tro og spesielt ikke den paulinske kristologi. Den kløft som skiller det humaniserte liberale Jesus-bilde fra Paulus' Kristus-tro, ble særlig klart avdekket av den ovennevnte Wrede i hans religionshistoriske folkebok om Paulus. W. går så langt at han sier at «avstanden mellom Paulus og Jesus er langt større enn mellom Jesus og den jødiske fromhets edleste skikkelser». Det er først Paulus, påstår han, som har gjort kristendommen til en forløsningsreligion, og det er da konsekvent at han like fram finner å måtte kalle Paulus kristendommens andre stifter. Denne W.s åpenhjertede tale vakte forferdelse også på liberalt hold og

utløste en hel Jesus-Paulus-strid med innlegg både fra den ene og den annen leir. Dønningene forplantet seg også til oss. Et av de argumenter hvormed man ville forklare apostelens teologiske avstand fra Mesteren, var at hans brev syntes å vise så liten interesse for og kunnskap om Jesu jordeliv. Spørsmålet derom tok jeg selv opp til behandling i min doktoravhandling «Paulus und die evangelische Geschichte» (1912) hvor jeg søkte å påvise at apostelen i sine brev faktisk røper en utstrakt avhengighet av den evangeliske overlevering om Jesu liv.

Når den liberale teologi skulle gjøre sig rede for menighetens apoteose av Mesteren, var det to faktorer den gjerne pekte på: den jødiske Messias-dogmatikk eller den hellenistiske Kyrios-kultus og «inntrykket av Jesu person». Dette siste var så sterkt at ingen herlighetspredikater syntes menigheten for høye for ham! Men man glemte da at disiplene var jøder for hvem det var en gru å tilbe noen annen enn den ene Gud, og jo renere og sannere Jesu menneskelige personlighet var, dess mer måtte han åpenbart ha avverget enhver guddommeliggjørelse av sin person. Det er derfor forståelig nok at en liberal forsker som *W. Bousset* ikke kunne finne noen annen forklaring på tilbedelsen av Jesus som Herren enn ved å anta at den først er kommet opp i den halv-hellenistiske Antiokia-menighet. *Adolf Deissmann* har imot dette med rette gjort gjeldende at den aramaiske formel «Marana tha» som er en påkallelse av Jesus: Vår Herre, kom!, tydelig viser tilbake til den aramaisk talende modermenighet i Jerusalem som sitt hjemland.

For så vidt foregikk det altså en selvoppløsning av den liberal-kritiske teologis rasjonalistiske Jesus-bilde. Det viste seg mer og mer at den såkalte historiske Jesus var en moderne konstruksjon som hadde kildene imot seg.

Allerede som student kom jeg over en bok som skulle vise den nytestamentlige forskning en vei ut av det uføre som evangelie-kritikken hadde ført den inn i: *Martin Kählers* «Der sogenannte historische Jesus und der biblische geschichtliche Christus» (1892). Den eiendommelige titel gir til kjenne hvor forfatteren vil hen: bort fra den historisk-kritisk destillerte Jesus tilbake til Bibelens Kristus som den i sannhet historisk virkelige og virksomme — det er dette som er antydet ved motsetningen «historisch» og «geschichtlich». N. T. er ifølge Kähler ikke så meget et historisk kildeskrift som kilden (Urkunde) til den kirkegrunnleggende forkynnelse. I ethvert fall har vi i den nytestamentlige forkynnelse et fast datum også for forskningen. Og det karakteristiske for

den periode i den nytestamentlige vitenskap som begynte etter den første verdenskrig, synes meg å være dette at den fra historismen eller overvurderingen av den historiske kritikks kompetense vendte seg mer og mer til studiet av N. T.s *forkynnelse* (kerygma) og lære. Dermed fikk hele disiplinen igjen en mer teologisk karakter og ble seg mer sin kirkelige oppgave bevisst.

Tar vi for oss de forskjellige grener av vår vitenskap og tenker først på den nytestamentlige *isagogikk,* så kan vi fremfor alt notere en stigende anerkjennelse av Johannesevangeliets verdi også som historisk kilde. Funnet av et bruddstykke av evangeliet på en egyptisk papyrus fra ca. år 100 gjør det også umulig å datere dets avfattelse ned i det 2. århundre, som den eldre kritikk gjorde, og støtter tradisjonen om at det er forfattet av apostelen Johannes. Og mens den eldre kritiske skole var meget skeptisk overfor Acta og bestred at boken var skrevet av Lukas, har navnlig *Adolf Harnacks* undersøkelser av dens språk og stil bidratt til en klarere erkjennelse av at Acta og det tredje evangelium er av en og samme forfatter, legen Lukas. Når det gjelder de paulinske brev, hører det vel forsatt til god kritisk tone å forkaste pastoralbrevenes ekthet, men den nøyaktige språklige og stilistiske undersøkelse de i den senere tid er blitt underkastet av en teolog som *Fr. Torm* og en filolog som *Gösta Thörnell,* har avgjort styrket antagelsen av deres ekthet. Men ellers må det sies at innledningsspørsmålene ikke lenger opptar sinnene så intenst som i begynnelsen av århundret, og at motsetningen mellom liberal og positiv innstilling her ikke mer gjør seg så sterkt gjeldende som den gang.

Og var interessen for 50 år siden ensidig samlet om evangelienes historiske kildeverdi, så er forskningen senere blitt mer interessert i deres betydning innenfor menighetslivet eller, for å bruke et kjent slagord, deres «Sitz im Leben». I forbindelse dermed står en stigende erkjennelse av den muntlige tradisjons rolle ved deres tilblivelse. Mens man en lang tid hadde anlagt altfor litterære og kildesondrende synspunkter på våre evangelier, begynte man nå mer å bli oppmerksom på den overlevering som lå forut for den skriftlige nedtegnelse og på den å anvende de lover som folkloreforskningen har funnet å gjelde for annen folkelig tradisjon: den *form-* eller *tradisjonshistoriske* metode. Denne nye metode ble innvarslet i 1919 med to arbeider, *M. Dibelius,* Die Formgeschichte des Evangeliums, og *K. L. Schmidt,* Der Rahmen der Geschichte Jesu, i 1921 kom bl. a. *R. Bultmann,* Die Geschichte der synoptischen Tradition. Også i norsk teologi har den formhistoriske metode satt sine tydelige spor i arbeider av *Lyder Brun* som «Die

Auferstehung Christi, 1925, *A. Fridrichsen*, Le problème du miracle, 1925, og den annen utgave av Bruns Jesu evangelium, 1926 (§§ 2—3).

Karakteristisk for den nevnte metode er først og fremst at den oppløser evangelietradisjonen i en mengde ganske små enheter som formentlig var det første, mens samordningen av dem til et hele kun skal være en sekundær ramme, og at man så klassifiserer disse enkeltheter i forskjellige kategorier av fortellinger (så som paradigmer og noveller etc.) og utsagn (lignelser, eksempelspråk osv.). Dernest forsøker man å påvise de forskjellige motiver som ligger til grunn for utformningen av fortellingene og utsagnene, apologetiske, polemiske, didaktiske, oppbyggelige, og her er der jo et vidt felt for hypotesejakt. Man søker på den måte også å utnytte den formhistoriske metode historisk-kritisk. Men i denne henseende er den åpenbart et meget upålitelig instrument og utarter lett til den reneste subjektivisme og en radikal-kritikk som den bultmannske. Det er rimelig nok at den evangeliske overlevering har vært underkastet visse for all muntlig overlevering gjeldende formelle lover. Men vi må ikke glemme at den evangeliske historie er noe enestående i sitt slags, og at overleveringen om den også har måttet skape seg sine egne former. Og talen om at rammen om dens innhold bare er en redaksjonell tilføyelse uten historisk verd er nokså løst begrunnet. Evangeliets helhet er på sett og vis endog eldre enn enkelthetene. Heller ikke må man betrakte overleveringen som en uansvarlig og ukontrollert folketradisjon. Den var jo etter Lukas' forord båret fram av de øyenvitner som tillike var ordets tjenere, altså apostlene. Derfor går det ikke an å behandle den evangeliske overlevering som om den i vesentlig mon var et fantasifoster av menigheten.

Menighetstroen krever meget mer til sin historiske forklaring nettopp en historie som den våre evangelier beretter om. Selv om vi ikke hadde våre evangelier, men bare de paulinske brev, ville vi hatt tilstrekkelige vitnesbyrd om at den Jesus som menigheten trodde på, virkelig har villet være frelser og Messias i den forstand evangeliene skildrer ham, således som *D. A. Frøvig* har ettervist det i sin bok «Der Kyriosglaube im N. T. und das Messiasbewusstsein Jesu» (1928).

For tiden synes der for øvrig å råde en viss resignasjon i evangeliekritikken. Man innser at der fra den rekonstruerte historiske Jesus i hvert fall ikke kan utgå noen religiøs impuls. Allerede i 1916 skrev *P. Wernle*, som ennå i 1904 nærte så sterk en tro på

dette, i forordet til en ny Jesus-bok: «Det er i grunnen forfriskende å minne seg selv og andre om at når alle våre små og store bøker om Jesu liv smuldrer i støvet, så vil Jesus selv i evangeliene atter fritt og suverent bevitne seg for menneskehjertene og tvinge dem til å tenke dypere og likefremmere om ham.»

Når vi kommer til selve *eksegesen*, er å notere at der er våknet en ny interesse for den lenge helt forsømte hermenevtikk. I motsetning til den ensidig historiske og psykologiske fortolkning forlangte man nå en overhistorisk og pnevmatisk (sml. *K. Girgensohn*) eller istedenfor en blott filologisk eksegese en teologisk. En prøve på den siste ga fremfor alle *Karl Barth* i sin berømte utlegning av Romerbrevet, 2. nybearbeidede opplag 1922. Han bebreider her den samtidige historiske eksegese, også Zahns, at den blir stående ved en blott og bar ordforklaring istedenfor å gå inn på selve saken og å forklare teksten ut fra sakens egen dialektikk. I sin «Christliche Dogmatik» (1927) kommer Barth tilbake til eksegesens problem og hevder like fram at forståelsen av Bibelen er avhengig av troen på Bibelens sannhet. «Ikke-teologisk eksegese er overhodet ikke eksegese, kun forberedelse, materiale til det.» Blant dem som har sluttet seg til Barth i hans krav om en prinsipielt teologisk eksegese, er også *Bultmann*, men skal hans forståelse av denne være autentisk, må vi riktignok si: vestigia terrent. Etter ham kreves der ikke bare en «Sacherverständnis» utledet av Bibelen selv, men en «Vorverständnis» av eksistentialfilosofisk art som faktisk præjudicerer den rette forståelse av teksten, slik B.s Johannes-kommentar er et typisk eksempel på. B.s hermenevtikk er i grunnen bare en ny form for den gamle rasjonalistiske som gjorde fornuften til kanon for fortolkningen av Skriften.

Men i og for seg er jo kravet om en teologisk eksegese helt berettiget, det må bare ikke forståes så at omsetningen av «Kanaans språk» til vårt skulle innebære en filosofisk omtolkning av N. T.s realistiske anskuelser, eller for igjen å tale med Bultmann, en «avmytologisering av det nytestamentlige kerygma».

Et smukt eksempel på en virkelig teologisk fortolkning har vi derimot i den engelske Johannes-kommentar av den avdøde Sir *Edv. Hoskyns*, bare at den samtidig tilsidesetter den historiske side av evangeliet. I denne forbindelse bør også nevnes den nye populærvitenskapelige kommentar til N. T. som danner et motstykke til den før omtalte «Gegenwartsbibel»: «Das Neue Testament Deutsch», utgitt av*P. Althaus, J. Schniewind* m. *fl.* Hvor

ganske annerledes positiv er den ikke enn hin, selv om den også har rom for historisk-kritiske synspunkter.

Ellers er noe av det viktigste som er skjedd på eksegesens område utgivelsen av den bindsterke samling av rabbinske paralleller til N. T.: *Strack u. Billerbeck,* Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch (1922 ff.). Mens den religionshistoriske skoles eksegese var tilbøyelig til å fare i det vide og brede for å oppspore paralleller og helst fant dem på hellenismens grunn, bidro S.-B. i høy grad til at den nyeste eksegese heller søker forklaringen i det nærmestliggende miljø, senjødedommen. I samme retning virket også *Schlatters* kommentar til evangeliene, og her i Norden må vi nevne de sterke impulser som er utgått fra *H. Odeberg* i Lund med hans Erevna-krets.

Hva den *nytestamentlige teologi* i snevrere fortand angår kan der også noteres en sterk reaksjon mot den religionshistoriske oppfatning av den i århundrets begynnelse. Det er så langt fra at H. Gunkels påstand i hans programmatiske skrift «Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.s» av 1903 at «Paulus' og Johannes' urkristendom er en synkretistisk religion» er blitt bestyrket, at den tidligere tale om motsetningen mellom Jesus og Pauulus og mellom synoptikerne og Johannes etter hvert synes mer og mer å forstumme. Også den eldre skoles oppstykning av den nytestamentlige teologi i et utall av ulike lærebegreper er blitt umoderne. Den nyeste tyske lærebok på området, *E. Stauffers* (1941, 4. oppl. 1948), har overhodet forlatt lærebegrepsmetoden og inndeler stoffet etter de forskjellige lærepunkter, kun slik at et historieteologisk perspektiv behersker disposisjonen. S. sammenfatter til slutt det hele i et kapitel om urkirkens trosformler.

Betegnende for det endrede syn på vår disiplin er også det store standardverk som bærer titelen «Theologisches Wörterbuch zum N. T.» og som begynte å utkomme i 1932, utgitt av *G. Kittel,* men som ennå på langt nær er avsluttet. I forordet erklærer utgiveren at det tar opp tråden fra *H. Cremer* og *J. Kögels* «Biblisch-theol. Wörterbuch der neutest. Gräzität», og at den nye ordboks mål ikke kan formuleres bedre enn med Cremers egne i hans fortale av 1883 der han taler om den nye vekt, det nye preg og den nye energi som de greske ord fikk ved at den talendes og skrivendes synskrets ble forvandlet ved kristendommens innflytelse. Cremers hensikt var overhodet å påvise «kristendommens språkdannende kraft». Theol. Wörterbuch er ikke et verk av en enkelt, men et fellesverk av praktisk talt alle nytestamentlige tyske teologer. Dens metode er religionshistorisk for så vidt som den overalt begynner

med begrepenes betydning i gresk og jødisk sammenheng, men målet er ikke å nivellere de nytestamentlige begreper ned på utenomkristent nivå, men å påvise deres kristelige egenart.

Også ellers er den nytestamentlige teologi i dag særlig opptatt av begrepshistoriske undersøkelser under sammenligning med hellenisme og jødedom. Jeg kan her nevne også norske monografier som *E. Molland,* Das paulinische Evangelion (1934), R. *Asting,* Die Heiligkeit im Urchristentum (1930) og Die Verkündigung des Wortes Gottes im Urchristentum (1939), *N. A. Dahl,* Das Volk Gottes (1941), *Sv. Aalen,* Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus (1951), og *Torbjørn Osnes,* Begrepet «teleios» i N. T. (ennå utrykt). At spesielt sammenligningen med senjødedommen og rabbinismen er meget fruktbar og belysende, er utvilsomt. Det er derfor et stort fortrin for en nytestamentlig teolog at han er vel hjemme i denne verden. En viss reservasjon pålegges riktignok her ved den omstendighet at den rabbinske litteratur først er av etterkristelig dato, og at en påvirkning av kristendommen slett ikke er utelukket i den. Derfor må hovedregelen for eksegesen dog være og bli den at N. T.s begreper og anskuelser først og fremst må forståes ut fra dette selv og i det hele ut fra Skriftens analogi.

Jeg har pekt på hvorledes den nytestamentlige forskning i de siste desennier har vendt seg mer bort fra de historisk-kritiske spørsmål til de hermeneutiske oppgaver. Men til slutt kan jo ikke teologien se bort fra at evangeliet er «historia historiarum» (Luther), og at det kristne kerygma står og faller med dets historiske grunnlag. Men når det teologiske synspunkt etter hvert har skjerpet blikket for de nytestamentlige skrifters religiøse egenart og originalitet, så vil forhåpentlig tillike en mer positiv vurdering av deres historiske troverdighet bane seg vei også på det hold som betegner seg som kritisk. Der er tegn til det. Og i de siste tiår er der da også gjennom arkeologiske landevinninger — ved skriftfunn og utgravninger — funnet så mange nye indisier på de nytestamentlige beretningers historiske pålitelighet at den skepsis som en eldre kritikk møtte dem med, har vist seg meget ille anbrakt. Jeg tillater meg her å henvise til den nærmere påvisning av de nevnte funn i *E. Stauffers* instruktive artikkel «Der Stand der neutest. Forschung» i samleverket «Theologie und Liturgie», 1952, s. 35 ff., og min omtale av den i Luthersk Kirketidende: «Nye signaler i den nytestamentlige forskning» (1952, s. 293 ff.).

NATTVERD OG SYNDSFORLATELSE

Av Sverre Stoltenberg.

Det er en kjensgjerning at syndsforlatelsen kom til å bli det dominerende nattverdmotiv hos Luther. Men på dette område er lærefaderen ikke blitt fulgt av alle «lutheranere». Både blant teologer og lekfolk finnes det protestanter mot denne Luthers lære. Det kan derfor være grunn til å se på problemet nattverd og syndsforlatelse under systematisk-teologisk synspunkt.

I Lille Katekismus sier Luther: «Was nutzet den solch essen und trincke? Das zaygen uns dise wort, fur euch gegebe und vergossen zur vergebug der sunden. Nemlich das uns im sacrament vergebug der sunde, leben und seligkeyt durch solche wort gegebe wirt. Den wo vergebug der sund ist, da ist auch lebe und seligkeyt.»

Videre sier han: «Wie kan leyplich essen und trincke sollich gross ding thun?

Antwort: Essen und trincke thuts freylich nit sondern die wort so da steen. Für euch gegeben und vergosse *zur vergebug der sunden.* Welche wort sind neben den leyplichen essen und trincken als das haupstück im Sacrament. Und wer den selbige Worte glaubt, der hat was sye sagen und wie sye lauten. Nemlich vergebug der sunden» (WA 30, I, 260—261).

I den Store Katekismus sier Luther at sakramentets gave og nytte fremgår av ordene: «Das ist mein leib und blut *für euch* gegeben und vergossen zur vergebunge der sunde. Das ist kurtzlich soviel gesagt: darumb gehen wir zum Sacrament, das wir da empfahen solchen schatz, durch und yn dem wir vergebunge der sunde überkommen. Warumb das? Darumb das die wort da stehen und uns solches geben. Denn darumb heisset er mich essen und trincken das es mein sey und mir nutze als eyn gewiss pfand und zeichen, ia eben das selbige gut, so für mich gesetzt ist wider meine sunde, tod und alle unglück» (WA 30, I, 224 ff.). Videre: «Denn

hie soltu ym Sacrament empfahen aus Christus mund vergebung der sunde, welche bey sich hat und mit sich bringet Gottes gnade und geist mit alle seinen gaben, schutz, schirm und gewalt wider tod und Teuffel und alles unglück» (WA 30, I, 231, 10 ff.).

Dette skulle være tilstrekkelig til å vise at for Luther var i denne tid syndsforlatelsen nattverdens viktigste gave.

Før nattverdstridene tok til ser det imidlertid ut som syndsforlatelsesmotivet ikke er hovedmotiv hos Luther. Karakteristisk i så måte er «Eyn Sermon von dem Hochwerdigen Sacrament des Heyligen Waren Leychnams Christi und von den Bruderschaften» av 1519 (WA 2, 742 ff.). Her sier Luther at sakramentets betydning er «gemeynschaft aller heyligen» (743, 7 ff.). Å motta sakramentet er «nit anders dan eyn gewiss zeichen empfahen dieser gemeynschaft und eyn leybung mit Christo und allen heyligen.» Luther henviser her til 1 Kor 10, 17. Om dette fellesskap sier han: «Diese gemeynschaft steht darynne das alle geystlich guter Christi und seyner heyligen mit geteylet und gemeyn werden dem, der dyss sacrament empfeht, widderumb alle leyden und sund auch gemeyn werden, und also liebe gegen liebe anzündet wirt und voreynigt» (743, 27 ff.).

Det er den dobbelte communio-tanke vi her møter som nattverdens hovedmotiv, communio Christi og communio sanctorum.

Luther sier i dette skrift intet direkte om at nattverden gir syndsforlatelse. Men indirekte kan en vel slutte seg til det. Han sier at Jesus først gjorde disiplene bedrøvet forat de skulle være verdige til sakramentet. «Darum er uns leret, das dies sacrament eyn sterck und trost sey der, die sund und übel betrüben und engisten» (746, 23 ff.).

Det er vanskelig å tenke seg Luther tale om trøst for den som engstes ved sin synd uten syndsforlatelsen som den egentlige trøst. Det vil derfor ikke være riktig å si at syndsforlatelsesmotivet var helt fjernt for Luther i 1519. Derimot må en med full rett kunne si at på det tidspunkt var communio-motivet nattverdens hovedmotiv for ham.

Etterat nattverdstridene hadde tatt til og skred fram, ble imidlertid syndsforlatelsesmotivet mer og mer dominerende, til det ved nattverdstridenes kulminasjon synes å være det eneste motiv. Det eneste er det dog ikke, men det dominerende. Skal en gjøre Luther rett og skjell, må en huske at hans nattverdskrifter stort sett er polemiske og derfor ensidige. Når han derfor kjemper for syndsforlatelsestanken i nattverden, kommer alt annet i bakgrunnen. Det ble dog så at Luther kom til å holde fast ved syndsforlatelsen

som det dominerende nattverdmotiv, og communiomotivet som de første reformasjonsår var dominerende, kom mer i bakgrunnen.

Når communiomotivet er dominerende for Luther de første reformasjonsår, er det sannsynligvis fordi han hadde denne arv fra den katolske nattverdlære. Selv om Luther forkastet den katolske transsubstansiasjonslære og mesesofferlæren, var han så positivt innstilt overfor den katolske nattverdlære at han endog så sent som i 1520 anså spørsmålet om utdeling av nattverden i begge skikkelser for et adiaforon. Han er dog prinsipielt for utdeling i begge skikkelser. «Vorclerung Doctoris Martini Luther etlicher Artickell yn seynem Sermon von dem heyligen Sacrament» (WA 6).

Men også syndsforlatelsestanken kjente Luther fra den katolske kirke. Dog ikke nettopp slik han kom til å formulere den.

Om «Die heilige Eucharistie» skriver den katolske dogmatiker Franz Diekamp (Katholische Dogmatik, Münster i W. 1930): «Die heilige Eucharistie ist das Geheimnis des wahren Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten von Brot und Wein, in dem sich Christus unblutigerweise dem Vater opfert und die übernatürliche Nahrung unserer Seelen ist» (s. 110).

Om virkningen sier han bl. a.: Som punkt 3: «Die würdigmachende Kommunion tilgt lässliche Sünden und zeitliche Strafen.» Som punkt 4: «Die Eucharistie hat nur als Opfer, nicht als Sacrament unmittelbar sühnende Kraft. Die heilige Kommunion tilgt daher lässliche Sünden und zeitliche Strafen *nur mittelbar* durch Entzündung der Liebe und nach dem Grade der Liebe» (s. 171).

Når vi kan sitere Diekamp i denne forbindelse, er det fordi den katolske nattverdlære var den samme på Luthers tid som i 1930.

Vi ser at vi her møter syndsforlatelsestanken. Men det er også en tydelig forskjell på Luthers sola-fide-lære og den katolske fides-cum-caritate-formata-lære. Syndsforlatelsestanken er her også mer begrenset enn hos Luther.

Videre merker vi at det er offertanken som er grunnlaget for syndsforlatelsestanken i den katolske nattverdlære. Dette er av interesse for oss, og vi vil se litt nærmere på det.

Allerede tidlig i oldkirken møter vi offertanken i forbindelse med nattverden. I Didache sies at det skal være syndsbekjennelse før nattverden «forat eders offer kan være rent» (14, 1). «— προεξομολογησάμενοι τὰ παρακτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ.»

I den eldste kirkelige språkbruk var offeret takkebønn eller også overgivelsen eller hengivelsen til Gud. Hebr 13, 15. 1 Pet 2, 5.

Rom 12, 1. Fil 2, 17 og 4, 18. Dernest er det uttrykk for bønner overhode, gudstjenestlige bønner og da især den evcharistiske bønn.

Hvorvidt det i Didache er bønnene eller nattverdelementene som betegnes som offer, er ikke godt å si. Men hos Ireneus er offeret brødet og vinen som bæres fram. Offer er elementene på grunn av den evcharistiske takkebønn som gir dem en spesiell kvalitet. Messeoffertanken har Ireneus dog ikke. Men han har banet vei for den. Ved Cyprian føres den videre. Han sier at nattverden har dobbelt betydning: 1. En gave til mottakeren. 2. Et offer som blir brakt Gud for ham.

Om denne utvikling sier R. Seeberg meget riktig at på den romerske rettsreligions grunn blir offertanken i nattverden dradd inn i den store krets av offersatisfaksjoner som syndere trengte til forsoning hos Gud. (R. Seeberg: Dogmengeschichte I, p. 550 f.)

Cyprian utformet ikke den katolske messeofferlære. Hos ham betyr det evcharistiske offer ikke at Kristus ublodig ofres på nytt, men at Kristi fortjeneste blir gjort gjeldende for Gud. Virkningen av offeret er da en omstemning av Gud og erverveIse av hans nåde. Her kommer syndsforlatelsestanken tydelig fram.

Skrittet var imidlertid ikke langt fra Cyprian til den katolske messeofferlære. En sterk motvekt mot messeofferlæren dannet Augustin som avgjort hevdet Kristi ene offer på korset. Selv om også han kunne bruke betegnelsen offer i forbindelse med nattverden, var det aldri i betydningen messeoffer, en gjentagelse av Golgata-offeret. Han mener at det kirkelige offer tjener til å holde minnet om Golgata-offeret levende. De kristne feirer «peracti eiusdem sacrificii memoriam». Augustin regner også nattverd*nytelsen* med til offeret. Dette viser også at offer hos ham er noe annet enn katolsk messeoffer. Når det gjelder forholdet nattverd og syndsforlatelse er Augustin nærmest av det syn at sakramentet (offeret) gjør Golgata-offerets forløsende kraft gjeldende for Gud. Men syndstilgivelsen gis ikke ved sakramentet (tegnet), men ved den Hellige Ånd. (Se R. Seberg: Dogmengeschichte II p. 413.)

Tross Augustin seiret dog messeofferlæren i den katolske kirke under Gregor den store.

Ser vi på de oldkirkelige liturgier, finner vi ikke syndsforlatelsestanken tydelig i alle liturgier. I Didache sies intet direkte om syndsforlatelse. Heller ikke hos Serapion. Hippolyts liturgi taler om prestetjeneste og offer. Men som frukt av denne tjeneste nevnes ikke syndsforlatelsen, men åndsfylden. Dette hindrer dog ikke at syndsforlatelsen er underforstått som den nødvendige betingelse for åndsfylden.

I andre liturgier er syndsforlatelsestanken tydelig. Men vi finner ikke alltid uttalt noen direkte forbindelse mellom offer og syndsforlatelse. Således f. eks. i de apostoliske konstitusjoner og i Chrysostomus-liturgien. Imidlertid kan dette være forutsetningen. I Jacobus-liturgien kommer forbindelsen mellom offer- og syndsforlatelse tydelig fram: «— προσφέρομέν σοι, δέσποτα, τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν, δεόμενοι ἵνα μὴ κατὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ποιήσῃς μεθ' ἡμῶν —» (Hans Lietzmann: Messe und Herrenmahl, p. 52).

Men om vi møter offertanken i oldkirkelige liturgier vil det ikke si at det er den katolske messeoffertanke. Vi må derfor kunne si at selv om syndsforlatelsestanken før Luther stort sett er knyttet sammen med offertanken, så er det ikke bare med den katolske messeoffertanke.

Luther forkastet messeofferet og offertanken i det hele. Nattverden var ikke en gave fra menigheten til Gud, men fra Gud til menigheten. Om dette sier han f. eks. i 1519 (WA 2, 751, 18 ff.): «Es seynd yhr viel, die diesses wechels der lieb und des glaubens ungeachtet sich darauff vorlassen, das die mess odder sacrament sey Opus gratum opere operati, das ist eyn solch werk, das von ym selb gott wollgefellet, ob schon die nit gefallen, die es thun.»

Det er derfor om å gjøre å holde mye messe, mener disse.

Men Luther fortsetter (WA 2, 751, 29 ff.): «Yeh edler das sacrament ist, yehe grösser schaden auss seynem missprauch kommet über die ganzen gemeyn, dan es ist nit umb seynet willen eyngesetzt, das es gott gefalle, sondern umb unser willen das wir seyn recht brauchen, den glauben dran uben, und durch dasselb gott gefellig werden. — — — Es muss opus operantis werden.»

Med forkastelsen av messeofferet falt også grunnlaget for den katolske lære om syndsforlatelse i nattverden. Og dog kom Luther til å hevde syndsforlatelsestanken sterkere enn romerkirken.

Hva grunnet han så dette på?

For det første grunnet han det på eksegesen av innstiftelsesordene «für euch gegeben und vergossen zur vergebung der sunden» (WA 30, I, 260—261).

Mot innvendingen at dette ikke gjelder nattverden, men offeret og blodsutgytelsen på korset, svarer han at begge tydninger er riktige. «Denn es ist beydes in der that also, nemlich, das Christus leib beide über tisch und am creutze gegeben ist — —» (WA 26, 472, 25 ff.). Det samme gjelder selvfølgelig også blodet.

Når Luther kunne si dette, var det hans syn på realpresensen som lå til grunn. Eksegesen av «est» var bestemmende for den øvrige eksegese. På grunn av realpresensen var det syndsforlatelse

i nattverden. Det var på grunn av realpresensen han kunne si at ordene «für euch gegeben und vergosse zur vergebug der sunden» også gjaldt nattverden. «— — — so wil ich sie wol lehren, wo Christus sein leib zu essen befohlen habe, wo es sey geschrieben, das ym abendmahl vergebuge der sunden ist — — —» (WA 23, 207, 23). «— — — Denn wo mir Christus bleibt, da selbst sol mirs alles bleiben und gefunden werden, das weis ich wol» (WA 23, 207, 27).

Har så Luther rett til å trekke denne slutning? Gjelder ordene «til syndenes forlatelse» bare det som skjedde på korset eller også det som gis i nattverden?

Det er bare Matteus som har ordene «til syndenes forlatelse», og det bare ved kalken. Markus har ved kalken: «Som utgydes for mange.» Lukas har ved brødet, «som gis for eder» og ved den annen kalk, «som utgydes for eder». Paulus (1 Kor 11) har ved brødet, «Som er for eder».τὸ ὑπὲρ ὑμῶν.» I alle disse tilfelle er selvfølgelig «til syndenes forlatelse» underforstått.

At ordene gjelder utgytelsen og hengivelsen på korset er utvilsomt. Derom er det da heller ingen dissens. Tydeligst er det hos Matteus som har tilføyelsen «περὶ πολλῶν,» Her gjelder det også andre enn disiplene som var til stede. Samme uttrykk har vi også hos Markus. Men enda mer avgjørende er selve ordene «περί» og «ὑπέρ», De sier nemlig at det som her skjer, er uavhengig av den personlige delaktighet, nattverdnytelsen. Her er det noe som skjer objektivt uavhengig av mitt subjekt. Skulle «περί» og «ὑπέρ» også gjelde nattverden, er messeofferet den nødvendige og logiske konsekvens. Der gjentas nemlig det objektive offer uavhengig av subjektet. Det skulle imidlertid være unødvendig å diskutere messeofferet. Det er så kraftig motbevist i Skriften at det for en evangelisk teolog ikke kommer i betraktning. Men da er det rent filologisk ikke grunnlag for å si at ordene «til syndenes forlatelse» er ord til nattverdgjesten på grunn av nattverdnytelsen.

Spørsmålet om nattverden gir syndsforlatelse er dog ikke dermed besvart.

Som ovenfor nevnt spiller realpresensen en vesentlig rolle for Luther i dette spørsmål. Vi skal ikke her diskutere problemet realpresens, men bare konstatere at vi på det punkt er enig med Luther. Spørsmålet blir da: Kan en på grunn av realpresensen trekke slutningen: Nattverden gir syndsforlatelse? Det vil si: Det som på korset gis «περί» og «ὑπέρ» gis i nattverden εἰς. Og det fordi brødet er Jesu legeme, og vinen Jesu blod.

På grunn av realpresensen må vi være enige med Luther i at vi

i nattverden får Jesu legeme og blod. Men er det dermed sikkert at det gis til syndenes forlatelse?

Før vi går videre vil vi presisere hva syndsforlatelse er. I denne forbindelse er det av interesse å vite: Er syndsforlatelsen en kvalitet som tilføres den troende eller er den en erklæring fra Gud om den troende? Hva betyr ἄφεσις ἁμαρτιῶν og da spesielt i Jesu munn?

Ordet ἀφίημι har alltid negativ betydning. Det betyr ta bort, forlate, tilgi. (D. Walter Bauer: Griechisch-deutsches Wörterbuch). Det kan derfor ikke bety tilføring av en kvalitet. Når Jesus tilsa syndenes forlatelse var det en erklæring om Guds forhold til synderen, ikke om at det var tilført ham en ny kvalitet (Matt 9, 2). Dette var da også Luthers store opplevelse. Den katolske fides cum caritate formata kunne ikke gi ham fred nettopp fordi det her var spørsmål om en kvalitetsbetingelse for syndsforlatelsen. Hans sola-fide-opplevelse er nettopp opplevelsen av at syndsforlatelsen er en Guds erklæring om synderen, på samme tid justus et peccator. Det skulle således være unødvendig å gå til inngående drøfting av dette spørsmål. For evangelisk teologi skulle det være tydelig at syndsforlatelsen ikke er en kvalitetstilføring, men en erklæring om synderen.

Nå tilføres imidlertid en guddommelig kvalitet ved nattverdnytelsen. Og nettopp realpresenslæren understreker dette sterkt. Men er nå syndsforlatelsen ikke en kvalitetstilføring, så kan ikke realpresenslæren være noe absolutt vitnesbyrd om at syndsforlatelse gis i nattverden. Realpresenslæren kan ikke uten videre si oss at Jesu legeme og blod gis i nattverden til syndenes forlatelse. Det kan heller være det liv, den guddommelige kvalitet som syndsforlatelsen åpner for og som består i samfunnet med Jesus Kristus. At en slik livs- eller kvalitetsmeddelelse gis i nattverden er da sterkt bevitnet i N. T. Især i 1 Kor 10, 16—17.

Luther har også vært klar over dette. Da innvendingene kom fra motstanderne: Hvordan kan en få syndenes forlatelse ved å ete og drikke?, svarte Luther: «Essen und trincke thuts freylich nicht sondern die wort so da steen: Für euch gegeben und vergosse zur vergebug der sunden. Welche wort sind neben den leyplichen essen und trincken als das hauptstück im sacrament» (WA 30, I, 260—61). Her fører Luther ordet inn ved siden av «essen und trincken».

Imidlertid står ikke ordet isolert ved siden av elementene. Luther spør: «Was nutzet den solch essen und trincke?» Svar: «Das zaygen uns diese wort, fur euch gegebe und vergossen zur vergebug der sunden. Nemlich das uns im sacrament vergebug der

sunden, leben und seligkeyt durch solche wort gegebe wirt» (WA 30, I, 260—61).

Her sier Luther tydelig at det er ordet som avgjør sakramentets gave. Ved ordet legges syndsforlatelsens gave i sakramentet. Ja, uten ordet er det intet sakrament, men bare brød og vin. Og ordene «til syndenes forlatelse» legger nettopp denne gave i sakramentet.

Videre er det klart at det er ved å *ete og drikke* en får denne gave på grunn av ordet. Når Luther sier «essen und trincke thuts freylich nicht», så betyr ikke det at nattverd*nytelsen* ingen betydning hadde for syndsforlatelsen, men at *bare* å ete og drikke ikke gjorde det. Uten ordet er nemlig nattverden intet sakrament. Men det er altså ikke så at en får syndsforlatelsen som nattverdens gave bare ved i troen å ønske og be om det idet nattverdhandlingen utføres av presten. En må selv ta imot nattverdelementene.

Syndsforlatelsesmotivet begrunnes altså her med forholdet ord og element. Luther er her i pakt med den klassiske sats: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.

Dette problem skal vi ikke nærmere drøfte, men erklærer oss prinsipielt enige med Luther. Det er ordet som avgjør sakramentets innhold og gave. Og her er innstiftelsesordene avgjørende. Sakramentets innhold bestemmes av Jesu ord: Dette er mitt legeme. Dette er mitt blod, eller, den nye pakt i mitt blod. Disse ord er av Luther tydet realistisk, og vi er enig med ham i det.

Men disse ord sier oss ikke bare noe om sakramentes innhold eller vesen. Det sier oss også noe om gaven, nemlig at gaven er Jesu legeme og blod. Nå mener imidlertid Luther at ordene «til syndenes forlatelse» legger denne gaves betydning inn i sakramentet. Sakramentet blir et synlig tilsagn: Dine synder er deg forlatt! Sakramentet er verbum visibile.

At ordet legger inn i sakramentet at det er Jesu legeme og blod kan det ikke være tvil om. Derimot er det ikke fullt så sikkert når vi går videre og tar med også ordene «til syndenes forlatelse». Vi har ovenfor sett at filologisk-eksegetisk er dette tvilsomt.

Når det gjelder betydningen av sakramentets gave har vi imidlertid ikke bare innstiftelsesordene å holde oss til. Vi har også andre nytestamentlige uttalelser om nattverden som vi må ta hensyn til.

Selv om Joh 6 ikke skulle handle direkte om nattverden, så har det også anvendelse på nattverden når det der tales om hvilken betydning det har å ete Jesu «kjød» og drikke hans «blod»: Det gir evig liv. Det er mat og drikke. Han blir i meg og jeg i ham (v. 54—56).

Her behøver syndsforlatelsen ikke å være utelukket. Men det er

iallfall tydelig at den dominerende tanke er ikke syndsforlatelsestanken, men communio-tanken. Se særlig v. 55—56. (En må for øvrig ikke presse uttrykkene i Joh 6 når det gjelder nattverden.)

Hvis vi nå bare hadde Joh 6 å støtte oss til, ville begrunnelsen ikke være sterk nok. Men vi har også et annet og sterkere vitne fordi det der utvilsomt tales om nattverden.

I 1 Kor 10, 16—17 taler Paulus først om nattverdens vesen. Kalken er κοινωνία med Kristi blod. Brødet er κοινωνία med Kristi legeme. Vi har for øvrig her den apostoliske kommentar til nattverden som river grunnen under både den symbolske nattverdlære og transsubstansiasjonslæren.

Men når Paulus i v. 17 taler om betydningen for menigheten av denne «koinonia», da nevner han ikke syndsforlatelsen, men samfunnet, communio, og det den dobbelte communio, communio Christi og communio sanctorum. Og denne communio er der på grunn av delaktigheten i brødet og kalken. Når en så tar i betraktning at Paulus i sin nattverdberetning ikke har med ordene «til syndenes forlatelse» skulle det være hevet over tvil at for ham var ikke syndsforlatelsesmotivet, men communiomotivet, hovedmotiv. Dette utelukker ikke at syndsforlatelsesmotivet også kunne være med. Men det var ikke nattverdens hovedmotiv for ham.

Av innstiftelsen synes også communiomotivet å være hovedmotiv. Selv om ordene «til syndenes forlatelse» blir uttalt, ligger vel hovedvekten på Jesu oppfordring: Ta det og *et* det. *Drikk* alle derav. Hovedsaken er at de tar det til seg, at det blir ett med dem. Er ikke dette communio? Om dette sier Luther (WA 2, 748, 27 ff.): «Når *brød* og *vin* er innsatt av Gud er det også for å være et tegn på den inderlige forening med Kristus og hans hellige. For inderligere forening kan det ikke bli enn mellom maten og den som spiser den. — — Slik blir også vi forenet med Kristus i nattverden.» (NB! Luther bruker ikke ordet «tegn» i symbolsk mening.) Dette sa Luther i 1519 da communiotanken også var hovedmotiv for ham.

Går vi utover nytestamentlig tid finner vi at både i Didache og hos Ignatius er communiomotivet hovedmotiv. En av nattverdbønnene i Didache lyder: «Likesom dette brutte brød var spredt over bergene og er blitt sanket til ett, la således din menighet bli sanket sammen fra jordens ytterste grenser til ditt rike.» For Ignatius er nattverden φάρμακον ἀθανσίας, Eph. 20, 2. Uttrykket grunner seg tydelig på communio-tanken. Ignatius står jo i det hele Johannes nær.

Dette skulle være tilstrekkelig til å vise at nattverdens hoved-

motiv er communiomotivet som det også var for Luther i de første reformasjonsår.

Imidlertid har Luther enda en begrunnelse for syndsforlatelses-tanken i nattverden, nemlig pakts- eller testamentstanken.

Luther har flere steder fremhevet pakts- eller testamentstanken i forbindelse med nattverden. Det kan i denne sammenheng være tilstrekkelig å sitere hans «Bekenntnis» av 1528 (WA 26, 478, 24 ff.):

Til disse som sier at det i nattverden ikke er «vergebug der sunde», påpeker Luther at Paulus og Lukas sier at Det nye testamente er i nattverden, og ikke et bilde på dette. Det var i G. T. det var slik. «Und wer bekennet das er die figur oder zeichen des neuen testaments habe, der bekennet damit das er das neue testament noch nicht habe.» — — —

«Ist nun das neue testament im Abendmahl, so muss vergebung der sunden, geist, gnade, leben und alle seligkeit darynn sein, und solches alles ist ins wort gefasset. — — — (479, 3 ff.) so fassen die wort erstlich das brod und den becher zum sacrament, brod und becher fassen den leib und blut Christi, leib und blut Christi fassen das neue testament, das neue testament fasset vergebung der sunden, vergebung der sunden fasset das ewige leben und seligkeit. Sihe das alles reichen und geben uns die wort des abendmahls, und wir fassens mit dem glauben.

Solte nun der teufel nicht solchen abendmahl feind sein und schwermer dawidder aufwecken?»

Vi ser her tydelig den logiske linje i Luthers syn. Fordi brødet og begeret er bærer av den nye pakt, er det syndsforlatelse i nattverden.

At paktstanken er knyttet til nattverden er tydelig. I alle fire innstiftelsesberetningene finner vi den. Det skulle derfor være klart at idet Jesus gir disiplene brødet, og — i denne forbindelse — især kalken, så gir han dem den nye pakts gave.

Spørsmålet blir da: Innesiutter denne gave også syndsforlatelsens gave?

Uttrykket «den nye pakt» står i relasjon til «den gamle pakt». Etter både G. T. og N. T. skulle den nye pakt gi hva den gamle lovet. Den gamle pakt var «legemets» skygge som varslet at selve «legemet» skulle komme. Skyggen kunne bare bringe bud om det kommende. Men «legemet» brakte selv gaven, og denne gave er syndenes forlatelse og samfunn med Gud. Den gamle pakts offer-institusjoner kunne ikke virke sonende og var bare en påminnelse om synd og soningskrav. Den nye pakt gir i Kristus soning, syn-

denes forlatelse og samfunn med Gud (Hebr 10, især v. 11. Jer 31, 31—34). Men er det nå så at den nye pakts gave gis i nattverden, da må Luther ha rett i at også syndenes forlatelse gis der, og her er vi ved det holdbare grunnlag for denne lære.

Nå kan en selvfølgelig spørre: Men gis i nattverden *hele* den nye pakts gave eller er det bare en del av den, f. eks. livssamfunnet og ikke forlatelsen? Gis det bare communio som er syndsforlatelsens frukt?

Ut fra innstiftelsesordene kan vi ikke gjøre noe skille her. Jesus har nemlig ikke sagt noe om det. Tvert imot har han nevnt syndenes forlatelse i innstiftelsen, selv om vi filologisk-eksegetisk ikke har kunnet trekke slutningen at dette var sagt om nattverdens virkning ved nattverdnytelsen. Ut fra paktstanken vil dog disse Jesu ord gå inn og minne om noe vesentlig ved den nye pakts gave.

Men utelukker ikke selve handlingens karakter av måltid syndsforlatelsesgaven? Vi har jo ovenfor sett at syndsforlatelsen ikke er en kvalitet som tilføres mennesket, men en dom om mennesket eller erklæring til mennesket. Her vil vi referere til Luthers ord som ovenfor er sitert :«Sihe das alles reichen und geben uns die wort des abendmahls, und wir fassens mit dem glauben.» Det er ordet, Jesu uttalte ord, som er avgjørende, og han har i den nye pakts gave ikke trukket fra syndenes forlatelse.

Men kommer vi da ikke i strid med oss selv når vi ovenfor har hevdet at communio-motivet er nattverdens hovedmotiv? Hvis syndsforlatelsens gave gis, er den da ikke den største av alle gaver og må være dominerende?

For det første er å si at syndsforlatelse og livsmeddelelse kan ikke skilles. Luther har rett når han sier at der syndenes forlatelse er, der er også liv og salighet. Og det er heller ikke liv og salighet uten syndenes forlatelse. Allikevel mener vi at communiomotivet er nattverdens hovedmotiv.

Vi viser her først til det som ovenfor er sagt om denne sak. Men vi vil videre i denne forbindelse nevne at det er av betydning å være klar over hva et sakrament er.

Uten å gå til noen drøftelse av sakramentets vesen holder vi oss til definisjonen «verbum visibile». Det vil si at sakramentet skal aktualisere ordet.

Nå har Jesus innsatt to sakrament, dåpen og nattverden. Dette har han sikkert gjort for å aktualisere to viktige sider ved ordet.

I dåpen tilføres ingen ny kvalitet. Vannet drikkes ikke, men det

øses over den døpte eller han dukkes under. Det er renselsen, syndenes forlatelse som her er hovedsak.

I nattverden tilføres en kvalitet. Brødet etes og vinen drikkes. Det er livsmeddelelsen, communio, som her er hovedsak.

Men som livsmeddelelsen ikke er utelukket ved dåpen, er heller ikke syndsforlatelsen utelukket ved nattverden. Som ovenfor nevnt er syndsforlatelse og liv uatskillelig. Det er dog så at mens syndsforlatelsen er hovedmotiv ved dåpen, er livsmeddelelsen, communio, hovedmotiv ved nattverden.

På grunnlag av våre overveielser må vi være enige med Luther i at nattverden gir syndsforlatelse, men vi er uenige med ham når han gjør syndsforlatelsesmotivet til hovedmotiv. Communiomotivet er nattverdens hovedmotiv.

KYRKJELEG ØKONOMIRETT

Ivar Nylander, Das kirchliche Benefizialwesen Schwedens während des Mittelalters, die Periode der Landschaftsrechte; Skrifter utgivna av Institutet för rättshistorisk forskning grundat av Gustav och Carin Olin, Rättshistoriskt bibliotek, bd. 4, Lund 1953, 334 sidor.

Denne boki er ei avhandling for den juridisk doktorgraden i Uppsala; Ivar Nylander er teologisk kandidat attåt han er rettsvitskapsmann.

Emnet er etter titelen det kyrkjelege benefisiestellet, d. e. den økonomiske sida hjå dei kyrkjelege embeti, eiga og innkoma. Men det er og teke med alt som gjeld eiga og innkoma til kyrkjone, og dessutan upplysning um fatigtiendi.

Det tilfanget som boki er bygd på, er i hovudsaki den kanoniske retten, dei svenske landskapslovene og so diplom frå svensk millomalder. I tid går etterrøknaden ned til ikring år 1350; han tek med Åbo bispedøme og Jamtaland, men ikkje Skåne.

Til innleiding vert gjeve ei oversyn um eigedomsskipnaden i den romerske, den germanske og den kanoniske kyrkjeretten. Her vert serskilt nemnt eigedomskyrkja, som sveitsaren Ulrich Stutz fyrst gjorde full greide for.

Under overskrift Domkyrkje-eiga vert fyrst gjeve upplysning um høvet millom konge og bisp, um bispe-utnemning og kva rett konken hadde over bispeeiga. Dinæst vert greidt ut um bispestolseiga (mensalgodset, bispebordet), domkyrkje-eiga (fabrikkgodset), korsbror-prebendone og vikar-prebendone.

Det neste hovudstykket gjeld soknekyrkje-eiga, og her vert lagt fram upplysning um kyrkjebyggjing, vedlikehald, patronatsrett, og um presteembetseiga (mensalgods, prestebordet) og kyrkje-eiga (fabrikkgodset). Her vert og greidt ut um kyrkjeverjone (tutores ecclesie), dei var tillitsmenn for soknefolket.

I bolken um kyrkjeleg innkome er det fyrste hovudstykket um tiendi. I vårt land vart tiendi skift i fire, millom bisp, prest, kyrkje og fatigfolk. Den skipnaden kom frå Italia og galdt dei fleste stadene på fastlandet og dertil på Island. Frå Spania kom ein annan

skipnad, med triskifting; den galdt i England, i Nederland eller Rinland, og i Danmark. I England var det bispen som ikkje fekk tiend, i Danmark var det fatigfolket. I Sverike skifte dei tiendi soleis at fyrst tok presten ein tridjepart, og so skifte bisp, kyrkje og fatigfolk resten. Skipnaden let seg tolka so, som alt Konrad Maurer har gjort, at fyrst hadde dei triskifte på same måten som i England, og sidan har bispen fått sin part, utan at dei har vilja minka prestetiendi.

Av andre inntekter til bispen er serleg nemnt gjengjerdi. Det var den kost-yting som bispen skulde ha når han kom og skulde vigja ei kyrkje eller halda visitas. I det fyrste tilfellet var det bøndene som heldt kosten, i visitas var det presten.

Prestane hadde rett til høgtidsoffer og til avgifter i samband med brudmesse og kone-innleiding, den siste oljen og jordeferdi. Når ein stavkarl (tiggar) døydde, skulde presten ha staven og skreppa for gravplass (so den eldre vestgautalovi, kyrkjebolken 15 § 2).

I kvar grein av emnet er fyrst gjort greide for fyresegnene i kanonisk rett, og so vert lagt fram i full breidd fyresegnene i dei svenske landskapslovene og dertil gjeve upplysning frå andre kjeldor. Det syner seg at dei hadde ymse avvik frå kanonisk rett.

Forfattaren er varsam med å draga eigne slutningar, og det han segjer, synest vel underbygt. Eg skal berre gjera ein merknad. I eit vernbrev for klosteret Nydala tidleg på 1200-talet er nemnt at bispen Gisle i Linköping gav klosteret bispetiendi av Finnveden og Njudung i Småland alt då klosteret vart grunnlagt i 1140-åri. Dette er den eldste umtalen av tiend i Sverike. Forfattaren reknar at då vart alt på den tid kravt inn bispetiend i desse to avsides bygdelagi (side 207, jfr. s. 218). Til det er å segja at me veit ikkje um bispen Gisle fekk inn nokor bispetiend her; det kann like godt vera ein pretensjon han gav burt, i von um at klosteret kunde gjera meir enn bispen kunde. Slikt har hendt sidan. Men dette er ikkje nokor innvending mot at bispetiend var kjend i Linköping bispedøme i bispen Gisles tid.

Alt i alt er å segja at den soga som vert framlagd i denne boki, er av stor interesse til jamføring i studiet av gamalnorske tilhøve.

Sume stader kjem avhandlingi beinveges inn på gamal norsk rett, likevel utan at det går i noko større breidd. Litt underlegt er å sjå i litteraturlista at av Norges gamle Love er berre nemnt dei 3 fyrste band; band 4 og 5 skulde og vera gagnlege bøker.

I ein note (s. 81) tek Nylander stode til eit hovudpunkt i den umstridde læra um eigedomsretten til dei norske prestegardane.

Her sette Ebbe Hertzberg upp ein teori um at universalkyrkja var eigaren av all kyrkje-eige; ho hadde dominium directum; dei einskilde kyrkjelege institusjonane, som kyrkjor og presteembete, hadde berre ein undereigedomsrett, eit dominium utile (Om eiendomsretten til det norske kirkegods, s. 28 o. u.).

Absalon Taranger tok på seg å føra prov for at kyrkjone og embeti sjølve åtte godset sitt (Kirkegodsets retsforhold, 1902, serprentet s. 16 o. u.).

Ivar Nylander held fram at Hertzbergs teori her ikkje er rett. I eit svensk salsbrev frå 1311 vart ein gard avhend frå kong Birger til erkebispen og domkyrkja i Uppsala med jus proprietatis et dominium directum.

Skiljingi millom overeigedomsrett (dominium directum) og undereigedomsrett (dominium utile) høyrer heime på fastlandet, i lensskipnaden og storgodssystemet der. Lensherren hadde overeigedomsretten og lensherren hadde undereigedomsretten. I det svenske tilfanget um kyrkje-eiga er ikkje funne nokor upplysning um at dei hadde tilsvarande tilhøve der.

Knut Robberstad.

LITTERATUR

Professor Lindhardts foredrag i Askov før jul om «Det evige liv» gav stødet i Danmark til en livlig diskussion i alle kredse, både teologiske og læge, om den kristne eskatologi. Et glædeligt tegn i den danske folkekirke, idet det viste sig, at menigheden var vågen og på vagt. Ikke mindst iver har lægfolket vist i denne debat og gang på gang kaldt præster og bisper frem.

Debatten har naturligvis også sat sig spor i litteraturen. Vi skal her nævne en lille bog, der er blevet til under øjeblikkets diskussion herhjemme:

«Hvad er det evige liv?» redigeret af professor Søren Holm (Nyt Nordisk Forlag).

Søren Holm, der aldrig forsømmer nogen lejlighed til at fastslå, at «en folkekirke ifølge sagens natur ikke kan have autoritative instanser, der kan udtale sig pv kirkens vegne», har da også fået samlet en broget buket af forfattere, i alt 16, der fremsætter deres syn på det evige liv, så det billede læseren får af den danske folkekirke bliver noget højst flimrende og ubestemt: Indre Mission, Grundtvigianisme, Højkirkelighed, Tidehverv, hver har sitt syn. Men hvorfor redaktøren yderligere hertil har føjet indlæg fra en romersk-katolsk præst og overrabineren samt et par naturvidenskabsmænd, forstår man ikke helt. Men, naturligvis, som et dokument er bogen interessant at læse. Om den kan virke klarende på læserens begreber, er en anden sag.

En lille bog bør nævnes i denne sammenhæng, skønt dens fremkomst ikke skyldes Lindhardt. Den er skrevet af en dansk læge *Vilh. Møller-Christensen: «Mennesket — et himmelvæsen under anklage.»* Forf. understreger, at han er lægmand, ikke teolog: «Jeg gransker fordomsfrit og udogmatisk i Bibelen, som i mange andre bøger, og det er min ret som menneske og som kristen.» Han kommer ved sin granskning til det resultat, at mennesket har haft en præeksistens som himmelvæsen! Dette himmelvæsen bliver sat under anklage af satan. Gennem mange dybsindige spekulationer

og med anvendelse af mange skriftutsagn søger forf. ad denne vej at løse det største af alle problemer: det ondes problem. (I kommisjon hos Gyldendal.)

Søren Holm: Religionsfilosofien i det tyvende Aarhundrede) (Nyt Nordisk Forlag).

I to digre bind, på tilsammen over 1000 sider, præsenterer professor Søren Holm resultatet af mange års studier for offentligheden. Det er et imponerende værk, ikke alene af omfang og udstyr (udstyreet er nemlig meget smukt, med talrige fortrinlige portrætter af de i bogen omtalte filosoffer), men også af indhold. Forf. gennemgår de mange filosoffer, deres liv, værker og tanker, — men ikke skematisk. Bogen kan nok anvendes som håndbog, til at slå opp i, men den fremtræder ikke som sådan. Den er formet og smukt afrundet som en helhed. Sproget er let, ubesværet af det tunge tankeindhold, Søren Holm anvender ikke gerne unødvendige fremmedord. Jeg skal undlade en saglig vurdering af «Religionsfilosofien». Forf., hvis særpregede synspunkter er vel kendte, vil sikkert møde megen kritik. Bogen er forbløffende billig (kr. 45,— for begge bind).

K. E. Jordt Jørgensen.

JØRGEN ERICKSØN OG DET VERDSLIGE REGIMENTE

Av Fridtjov Birkeli.

Stavangerbispen Jørgen Ericksøn (1535—1604)[1]) er som kjent av A. Brandrud kalt «den mærkeligste af den norske Kirkes Reformatorer»,[2]) og av Bang «den uden al sammenligning mest fremragende skikkelse i vort fædrelands kirkehistorie i det 16de aarhundrede».[3]) Bare én røst har hevdet seg mot denne karakteristikk, idet O. Sinding har hevdet at Jørgen Ericksøn bare var en egenrådig og maktglad herre som nedlatende ordnet opp med de gode stavangere.[4]) Men dette bilde fremkommer ved at Sinding feilbedømmer enkelte uttalelser og handlinger, samt selve tidskoloritten. En nærmere prøving av det kildematerialet som foreligger av og om Jørgen Ericksøn, bestyrker den tidligere dom om ham som en reformasjonsårhundrets betydeligste menn i den norske kirke. Han kunne iallfall peke på mange synlige resultater av sitt virke. Stavanger bispedømme befant seg i en ganske annerledes forfatning både åndelig og materielt ved hans død enn da han tiltrådte i 1571.

Hva var grunnene til dette? Selvsagt flere.

Det mest vanlige er å henvise til Jørgen Ericksøns personlige og åndelige kvalifikasjoner. Og disse skal heller ikke betviles her. Alt 24 år gammel ble han jo kalt til rektor ved latinskolen i Bergen, 1559. En kan vel gå ut fra at Bergens daværende biskop, J. P. S. Skjelderup, var blitt oppmerksom på den unge mann i universitetskretser i København. Skjelderup var jo i årene 1550—57 professor i fysikk der og sto bl. a. Niels Hemmingsen nær.[5])

Det tyder vel også på sjeldne evner hos Jørgen Ericksøn at han

1) Jeg kommer til å bruke betegnelsen biskop og superintendent, stift og bispedømme om hverandre. — 2) A. Brandrud i Kirkeleksikon for Norden I, s. 791. — 3) A. Chr. Bang, Den norske Kirkes Historie i reformationsaarhundredet, Kra. 1895, s. 223. — 4) Olav Sinding, En gravtale av Jørgen Ericksøn, «Norges Luther» fra aar 1578, Kirke og Kultur, 1923, s. 21 ff. Og: Bisp mot borger i reformasjonens Stavanger, Stavanger Museums årshefte 1938—39, s. 95 ff. — 5) Kirkeleksikon for Norden IV, s. 220.

alt året etter ble utnevnt til slottsprest ved Bergenhus. Etter to års videregående studier i København kom så hans to år i Wittenberg, der han trolig tok magistergraden.[6]) Dermed hadde han skaffet seg en utdannelse som med Bangs noe sterke ord gjorde ham «bedre rustet end nogensomhelst anden mand i hin tid til at overtage tilsynsembedet i vor kirke».[7]) Han ble da også to dager etter sin tilbakekomst valt til medlem av domkapitlet i Bergen. Og året etter, bare 36 år gammel, ble han på Olavs dag, 29. juli, i Vor Frue kirke i København vigslet til superintendent over Stavanger stift. Man må medgi at det er en karrière som tyder på en evnerik og dyktig ung mann.

Hans evner som teolog har man adgang til å bedømme etter den såkalte Stavangersynodes beslutninger 1573, hans kjente prekensamling over Jonaboken og en «Liig Predicken» av nokså betydelig lengde.[8]) Det er selvsagt ikke minst Jona-prekenene som interesserer. En hovedsak her var å fremstille den rette pønitens. Lov og evangelium blir klart og tydelig forkynt. Men samtidig har han forsøkt å legge inn i prekenene sitt dogmatiske grunnsyn så langt dette kunne gjøres. Og det var som kjent ikke lite etter datidens prekemåte.

Bang hevder at på tross av at Jørgen Ericksøn var i Wittenberg på en tid da kryptokalvinistene hersket så har han ikke latt seg påvirke av disse.[9]) Denne påstand vil neppe la seg forsvare ved et nærmere studium. Men at han er en selvstendig teolog er dog sikkert. Hans kjennskap til gresk og hebraisk og hans teologiske lesning hjalp ham til å kunne gjøre seg opp sine egne meninger. Gang på gang møter en tanker som viser at han ikke er noen vanlig epigon. Eksempelvis kan nevnes Stavangersynodens uttalelser om nattverden, der det blant annet heter at det ikke er «behoff reiteratione verborum, som mange falskelig mener».[10]) På dette punkt har den dansk-norske kirkeordinansen av 1537 som kjent det påbud at innstiftelsesordene skal gjentas når vin er sloppet opp. Og denne ordinans var jo gjennomlest ikke bare av Bugenhagen, men av Luther selv. Det skulle således ikke liten selvstendighet til å gå imot. At Jørgen Ericksøn har kjent til kirkeordinansens bestemmelse i denne detalj er hevet over enhver tvil så ofte som han ellers siterer den og handler etter dens forskrifter. Det må være en personlig overbevisning som her har fått stavangerbispen til å gå imot de danske og tyske autoriteter. —

6) Bang, anf. skr. s. 220. — 7) Samme s. 221. — 8) Hans utdrag av Niels Hemmingsens skrifter trykt i København 1572, har ikke stått til disposisjon. — 9) Bang, anf. skr. s. 311. — 10) Stavanger Domkapitels Protokol 1571—1630 (utgave Brandrud, Kra. 1901), s. 549.

Denne kombinasjon av personlig dyktighet og teologisk innsikt, som vi altså finner hos Jørgen Ericksøn, var også andre av reformasjonsårhundrets norske biskoper i besittelse av. Men deres virke førte ikke til de samme betydelige resultater som hans. Hvori består *så* forskjellen mellom dem og ham?

En hovedforskjell synes å være den sentrale og organiske plass den bibelsk-reformatoriske lære om de to regimenter har både i Jørgen Ericksøns tanker og ikke minst i hans handlinger. Prekenformen forbyr riktignok at man kan etterspore dette hans syn i teologisk allsidige uttalelser. Det merkes mer som en gjennomgående tendens.

Først er å merke at Jørgen Ericksøn i denne sak er helt frigjort fra den katolske tanketradisjon, både den tidligere augustinske tanke om potestas directa for kirken i verdslige saker og den thomistiske tanke om at kirken bare hadde potestas indirecta in temporalia.[11]) Bullen «Unam sanctam» fastslår dette katolske unitetsprinsipp slik at kirken hadde rett til å bruke sin makt enten ved hjelp av dens åndelige eller dens verdslige sverd.[12]) Kirken kunne i gitt tilfelle oppheve den verdslige makt som utøves av ikke-troende over de troende. Om en fyrste falt fra den rette tro, var hans undersåtter dermed løst fra sin troskapsed. Det åndelige regimente kunne faktisk gjøre seg gjeldende på alle områder av det verdslige regimentet.[13])

Hele den katolske unitetstanke finner man altså intet av hos Jørgen Ericksøn. Heller ikke er han på dette punkt påvirket av det en kunne kalle zwinglisk opprørsteori. Hos ham har de lutherske reformatorers sterke skilnad mellom åndelig og verdslig regimente slått igjennom slik at han ser dem som to atskilte regimenter som med hver sin egenart dog skal tjene det samme mål. De skal ikke sammenblandes, men har begge sitt selvstendige oppdrag i Guds husholdning:

> «endog det vel sant er / at Kirckens oc Verdslige Regimente ere tuende atskillige Embeder / som ingenlunde bør at beblandis tilsammen / Men hver som i dem ere / bør at tage vare paa sine bestillinger: Dog kommer de her met offuer it / at de baade sammen plictige ere at forfremme GVds loff oc ære / oc Menniskens velfærd til Siæl oc Liff. Thi ligervis som de geistlige for GVD plictige ere / gudfryctelige oc aluorlige at faarestaa Kircke Embede / met alle de stycke som høre til GVds ære oc Menniskens

11) Cfr. Martin Grabmann, Thomas von Aquin, Persönlichkeit und Gedankenwelt, München 1949, s. 170. — 12) H. Denzinger Enchiridion symbolorum 1946, s. 219: «Uterque ergo est in potestate Ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis.» — 13) Cfr. Gustaf Törnvall, Andligt och värdsligt regemente hos Luther, Lund 1940, s. 85 f.

salighed oc velfærd: Saa bør oc Verdslige øffrighed / baade met gudfryctige Exempel / saa oc met deris Mandat oc Befalning / at haffue flittig tilsiun met / at den rene Lærdom / met Tungemaal oc Bogelige Konster / oc anden god Politi / som tien til GVds ære oc Menniskens velfærd / baade til Liff oc Siæl / kunde hos Undersaattene forfremmis til alle Efterkommere / huilcket de oc for GVD plictige ere».[14])

Vi merker oss her at hovedbegrepet er Guds ære. Men alltid forekommer dobbeltbegrepet: Guds ære og menneskenes velferd og frelse.

Jørgen Ericksøn hevder altså sterkt at de to regimenter «ingenlunde bør at beblandis tilsammen». Men det betyr ikke en absolutt atskillelse, for de er jo begge Guds redskaper, har de samme mål og er begge skueplass for samme lov og evangelium. En som har sin spesielle gjerning i det åndelige regimente, er forpliktet på Guds ord både overfor det verdslige regimente og i utførelsen av sine borgerplikter. Og en som har sin spesielle gjerning i det verdslige regimente, er på samme måte forpliktet overfor og i det åndelige regimente. Like foran vårt siterte avsnitt har Jørgen Ericksøn rost Christian III og Frederik II og beklaget at så få følger slike «lofflige Exemple» og det:

«besynderlige hos dennom/som aff Pawens flaske druckit haffuer/ Thi disse giffue for / at det er nock / at Verdslige Regentere besuere sig met Verdslig Regimente / oc icke haffue behoff at bekumre sig met Religionen / som de Geistlige allene tilkommer».[15])

En slik karakteristikk viser at Ericksøn klart har forstått det katolske unitetsprinsipp. Det var jo netopp ved å hevde jus divinum som den altbeherskende at det verdslige regimente fikk en underordnet oppgave av en betinget karakter.

Etter å ha nevnt en rekke eksempler fra GT sier Erikcsøn:

«Vdaff disse gudfryctige Kongers oc Regenters Exempel / kunde vel alle Christne øffrighed see / at det icke alleniste er deris Embede / at holde en god Politi oc Verdslige Regimente ved mact i deris Land oc Riger: Men at de ogsaa met yderste fliit skulle forfremme GVds loff oc ære hos dennom / huor met GVds salige Ord met god oc Christelig Regimente bliffuer ved mact huldit.»[16])

Og her er vi inne på det rent praktiske forhold i denne sak som særlig interesserer Jørgen Ericksøn og som han stadig kommer

[14]) Jionæ Prophetis skiøne Historia udi 24 Predicken begreben . . . Udlagt og Predicket: Aff Jørgen Ericksøn Superintendent vdi Staffangers Stict i Norge, Kiøbenhaffn 1592 (Jionæ), s. 243 II. — [15]) Jionæ s. 243 II. — [16]) Samme, s. 244 II.

tilbake til. Gud «haffuer oc alle øffrigheds Hjerter i sin Haand».[17]) Derfor har og gudfryktige konger og fyrster vært med å fremme Guds rike.[18]) Og dermed hindret Satans rike. Særlig i fortalen til Jona-prekenene går det ofte igjen at hovedsaken er «at opbygge Christi Rige oc at nedbryde Sathans». Her har begge de to regimenter sin store oppgave. De er begge hver på sitt vis ledd i kampen mot Satans rike. Derfor er det så meningsløst at svermerne «icke heller mere holde aff verdslig øffrigheds befalning». Han nevner at det er grunn til å være på vakt mot disse svermerne «besynderlig i disse Riger oc Land / vdi huilcke mange Vdlendiske Folck begiffue sig / at ville bo oc nedsætte sig / siden den Krig oc lange forfølgelse i Nederland verit haffuer».[19])

Disse to regimenter trenger Guds nåde og Helligånd for «at forlene os en languarendis bestandig Fred oc Rolighed / baade vdi Religionen oc Verdslige Regimente i disse Land oc Riger / formedelst Jesum Christum vor eniste Frelsermand».[20]) Hermed har han gitt de to regimenter samme solide ankergrunn og satt dem på like fot.

Dessuten taler han sterke ord om hvert enkelt regimente. Siden det verdslige regimente har guddommelig grunnfeste og mening, må undersåttene respektere det. Dog tar han ett viktig forbehold, uttrykt på to motsatte måter:

> «Saa haffuer Undersaattene ocsaa her aff en besynderlig Lærdom at mercke / om vnderdanighed oc lydactighed at beuise øffrigheden / vdi alle de stycke som icke ere imod Gvd Oc effterdi Vndersaattene ere plictige effter det fjerde Budord / at vere øffrigheds Bud oc Befalning lydige / vdi det som Verden tilhører: Da bør dennom oc allermest at vere dennom hørige oc lydige / vdi de bestillinger som GVD tilkommer / besynderlige naar de lade nogen aabenbare Mandat vdgaa / som indeholder gudfryctige oc nytige Article — — øffrigheden haffuer saa vel ret oc mact til at straffe dennom som forsee sig imod den første som imod den anden Taffle vdi GVDS Low.»[21])

Menneskenes forhold til de to regimenter er her uttrykt med en forbausende klarhet. Det verdslige regimente skal være ikke bare den verdslige lovs utøver, men det skal også påse at Guds lov overholdes. Dette vil imidlertid ikke si at det verdslige regimente har makt over det åndelige. Han sier tvert imot uttrykkelig først at øvrigheten skal adlydes i «alle de stycke som icke ere imod GVD», og dernest at øvrigheten skal adlydes «vdi det som Verden

17) Samme, Fortalen s. Ciii. — 18) Samme, Fortalen s. B II. — 19) Samme, s. 81 f. — 20) Samme, til slutt i Fortalen. — 21) Samme, s. 245.

tilhører). Disse to forbehold utfyller hverandre og viser til evidens hvilken klar og konsis oppfatning Ericksøn hadde av forholdet mellom de to regimenter og menneskenes stilling overfor dem begge. Han taler altså meget høyt om det verdslige regimentes betydning, men setter Guds eget ords begrensning. Det er ikke vanskelig å se her at Jørgen Ericksøn har studert Luthers: Von weltlicher Oberkeit, 1523.

At han også taler sterke ord om det åndelige regimente og «det hellige Predicke Embeds» store betydning er innlysende. Det drives «aff Gvd selv» eller «effter GVds Ord». Et prekeembete som er «alleniste aff Menniske / oc icke aff Gvd», er et «ont oc skadeligt oc vdi alle maade forsømmeligt. Thi huadsomhelst der er optenckt aff Menniske / oc icke haffuer sin Fundament oc oprindelse aff Gvd oc hans Ord / kand ingenledes vere hannem tæckeligt».[22]) Og dersom «Predickerne» ikke forkynte «Gvds rene oc klare ord / Louen oc Evangelium / oc der met flittelige baade straffe oc trøste», så kan de ikke kalles Guds husholdere, men falske profeter som virker til sin egen og andres «euige skade».[23]) Han ber om Guds nådes hjelp til «foruden al fryct eller nogen Persons anseelse / maatte Predicke oc bekiende det samme».[24]) Flere ganger understreker han plikten til å forkynne lov og evangelium uavkortet og direkte til dem som utøver det verdslige regimentet. Predikantene skal ikke være unnfallende overfor dem, men klart påvise «synd oc last» selv om det skal gå ut over vennskapet og det å ha «it fætt Køcken met rolighed».[25])

Et annet sted heter det:

> «GVD selff haffuer sagt oc loffuit / at det skal gaa lyckelige til vdi Rige oc Regimente / naar deris Konger oc Regentere haffue GVDs Ord for øye / det kand oc beuises met mange Exempel — Derfor vil jeg nu alleniste haffue øffuerigheds Personer trolige formanit / oc ydmygelige ombedit / at de vilde gjøre sig wmage at læse — — om de gvdfryctige oc lycksalige Regentere saadane som Ezechias — Josias — Kongen aff Niniue haffue verit / met mange andre.»[26])

Han anbefaler også øvrigheten «at de oc flitelige lader ransage den Lærdom som de lade forkynde for sig paa Saligheds vegne» og «at de icke strax skulle annamme oc mact giffue huer Landstrygeris Predicken for Gvds Ord».[27]) Gang på gang formaner han fyrster og andre øvrighetspersoner til å huske på at om de er aldri så mektige, så har de samme behov som alle andre til «flite-

22) Samme, annen preken. — 23) Samme, Fortalen s. 2 og Aiii. — 24) Samme, Fortalen, til slutt. — 25) Samme, s. 32. — 26) Samme, s. 227 ff. — 27) Samme, s. 230. —

lige at høre Louen oc Euangelium / som baade straffer oc trøster alle / foruden nogen Persons anseelse / effterdi wi ere alle sammen en i Christo Jesu».[28]) Eller han slår fast at øvrigheten må høre lovens «strenge Predicken» for «at komme til en Christen Penitenz / oc til at ondgaa GVds vrede oc straff».[29]) Kongen av Ninives eksempel vil hjelpe all øvrighet til å innse hvor viktig en rett «Penitenz» er og følge Skriftens formaning: «I Konger lader eder nu undervise / oc lader eder tucte I dommere paa Jorden».[30])

Jørgen Ericksøn legger så visst ikke fingrene imellom når det gjelder om å påpeke øvrighetens synder. I så måte foregår han med et ualminnelig klart eksempel:

> «Iblandt Verdslige Regimentere findis der ocsaa mange til / som mene vel at der ligger icke storligen mact paa / huad heller de straffe de aabenbarlige Gvds bespottelser imod den første Taffle / oc de andre groffue laster der bedriffuis imod den anden Taffle vdi Gvds Low / eller icke / vden deris egit gaffn oc profit kunde vere der hos met. Men kand det findis derhos / da skonis der mange steder huercken encker / Faderløse børn / eller andre elendige Menniske / ihuor bedrøvelig eller retferdig deris sager kunde vere.»[31])

I stedet skulle alle «verdslige Herrer oc Regentere» tilholdes «at haffue medynk offuer deres Vndersaatter».[32])

Etter at han et sted har refset «Kirckens stat» og «Predicke Embede» fortsetter han:

> «Vdi Verdslig stat oc Regimente / gaar det (diss verr) mange steds ilde til / icke alleniste met stor forsømmelse der skeer i deris Embeder oc Bestillinger / at her undertiden lidet actis om den menige Mands nytte oc gavn / huilcke oc met mange ny wseduanlige plaggeri oc besuæringer megit fortryckis: Men oc saa mange Regentere ere saa Gvd forgangne / at de baade selff foracte Gvds salige Ord oc Tienere oc aldelis ingen omsorg haffue for Kirckens oc Skolernis forfremmelse / i det de (saa megit dennom tilstaa oc mueligt er) tage fra Kircker oc Skoler / huadsomhelst Gudfryctige Folck i fordum tid / deris ophold haffue tillagd: Oc siden met vold oc mact forfølge den Guddommelige oc rene Lærdom.»[33])

Et annet sted taler han om at «Regentere oc øffrigheds Mænd» ofte oppvekkes «til den wmættelige Gerighed oc store Karighed» at de ikke vil koste noe på kirker og skoler fordi de anser det for unyttig[34]), og om at der blant det verdslige regimentes utøvere

[28]) Samme, s. 229 II f. — [29]) Samme, s. 223. — [30]) Samme, s. 228 II, s. 242. — [31]) Samme, s. 32 II. — [32]) Samme, Fjerde preken, kap. III. — [33]) Samme, Første preken. — [34]) Samme, s. 242 ff.

finnes to slags tyranner. Den ene sorten «holde sig vel uduortes for Christi Kirckes beste Venner / oc ere dog vdi Hiertet hemmelige Tyranner», og den annen sorten er «aabenbare grumme Tyranner / som tage sig for at fuldkomme det met vold / som Sathan haffuer tilforn giffuet dennom vdi sinde».[35])

De her gjengitte sitater kunne lett ha vært forfleret. Det er faktisk påfallende at han har så vidt meget og ofte om dette i Jona-prekensamlingen. Det viser til fulle at Jørgen Ericksøn var vel fortrolig med to-regimentslæren.

Hvordan forholder så hans synspunkter i denne henseende seg til Luther og bekjennelsesskriftene? Her må det først bemerkes at Jørgen Ericksøn ikke noen steder ser regimentslæren direkte i forbindelse med skapelsen, slik Luther gjør det. Riktignok taler han ellers meget om skaperverket og det i slike vendinger at det kunne ligge nær å knytte regimentenes funksjoner direkte til skapelsestanken. Men hos Jørgen Ericksøn synes, som vi har sett, hovedbegrepet å være Guds ære. Og dette kunne jo i og for seg tyde på kryptokalvinsk påvirkning, imot Bangs antagelse. Men nå er jo Guds ære heller ikke noe fremmed begrep for Luther. Dessuten fant vi at Jørgen Ericksøn nesten alltid nytter dobbeltbegrepet: Guds ære og menneskenes velferd og frelse. Dermed gir det seg en klarere luthersk kontekst som jo indirekte faktisk peker tilbake til skapelsestanken.

Ellers synes det å være full overensstemmelse både formelt og reelt mellom Ericksøn og de lutherske bekjennelsesskrifter på dette område. Vi har, som sitatene viser, funnet igjen tanken om at begge regimenter er guddommelige ordninger bygget på Guds ord og skapt for å utføre hans verk, at det åndelige regimentes innhold og makt er forkynnelsen av Guds ord, og at det verdslige regimente skal med fysisk makt sørge for ytre rettferdighet og fred. Videre at Gud fordrer at alle mennesker skal være lydige mot begge regimenter, dog således at det verdslige regimente skal lydes i det «som tilhører verden» og i alt som *ikke* strider mot Gud. Vi fant også at Ericksøn i likhet med bekjennelsesskriftene sterkt understreker at selv om de to regimenter har samme guddommelige opprinnelse og begge skal tjene Guds verk, så må de ikke blandes sammen, men holdes klart atskilt. Endelig berører også Jørgen Ericksøn tanken om at dersom de to regimenter blandes sammen, fører det til tyranni og overgrep. Dog synes han her å advare sterkere mot verdslig tyranni enn åndelig.[36]) Som Luther

[35]) Samme, Fortalen s. Aiii baksiden. — [36]) Cfr. fremstillingen hos Edmund Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München 1940, s. 306 ff.

taler Jørgen Ericksøn gjerne om de to regimenter i samme åndedrett fordi han betrakter dem som en organisk enhet tross sin forskjellighet, vi kunne si som et dobbelt instrument for å fremme Guds ære og menneskenes frelse. Ingen steder går tanken på det verdslige regimentet umiddelbart over i tanken om loven. Det skal vi merke oss. Hos Jørgen Ericksøn som hos Luther har, som vi har sett, begge regimentene altså èn sentral *religiøs* orientering og omfatter tilsammen hele tilværelsen. Det ene ligger ikke på et høyere plan enn det andre. Det verdslige regimentet skal nytte sin gudgitte makt til å påse at det åndelige regimentet får de rette vilkår, og det åndelige regimentet skal refse det verdslige regimentet om det svikter sin gudgitte oppgave. Dette betyr intet inngrep i at de to regimenter er to *selvstendig* organiserte stiftelser skapt av Gud, den ene med åndelig makt, og den andre med verdslig makt.[37])

Jørgen Ericksøn bringer altså ingen nye tanker. Men han er helt fri for katolsk enhetstanke og bygger fullt ut på den lutherske atskillelse av de to regimenter. Det er noe fast og klart over hans satser. Det verdslige regimentet har ikke noe mål i seg selv, det er kun redskap for Guds ære og menneskenes frelse, nøyaktig som det åndelige regimentet. De to regimenter er to guddommelige fundamenter i menneskeslektens dagligliv. Selv om det ikke er direkte uttalt hos Jørgen Ericksøn, kan man med held legge Törnvalls sats om de to regimenter som to «rettferdigheter» på Jørgen Ericksøns uttaleser.[38]) Det sentrale for ham er kampen mellom Guds rike og Satans rike. Begge regimenter skal tjene Guds rike. Men begge er også stadig utsatt for å korrumperes av Satan. Og dette er det man praktisk er nødt til å regne med.

Jørgen Ericksøn kommer ikke inn på de finere nyanser i Luthers teologiske overveielser om emnet. Således utvikles ikke forholdet mellom gudsåpenbaringen og f. eks. lex naturalis, om forholdet mellom Guds åpenbarede lov og det verdslige regimentes lov og rett. Det er vel også for meget forlangt av en prekensamling. Men her kan man iallfall si at intet av det Ericksøn har sagt, hindrer tilslutning til Luthers syn når denne sterkt betoner at både kjærlighet og rettferd skal virke i den naturlige lov, videre at den jordiske ret er *fra* Gud, men den *åpenbarer ikke* Gud. Åpenbaring gis det jo bare i Guds ord. Franz Lau har sikkert interpretert Luther rett når han sier: «Nur verborgenerweise wirkt Gott im natürlichen Gesetz».[39]) Og: «Christus bestätigt das natür-

37) Cfr. fremstillingen hos Törnvall, anf. skr. s. 1 ff. — 38) Törnvall, anf. skr. s. 179. — 39) Franz Lau, Luthers Lehre von den beiden Reichen, Berlin 1953, s. 41.

liche Gesetz und nimmt's auf. Und doch ist das Gesetz als der offenbarte Gotteswille noch etwas anderes als die lex naturalis.[40])

En kunne også ha ønsket at Ericksøns uttalelser om de verdslige myndigheter som Guds redskaper samt plikten til ulydighet mot dem hadde vært mer utdypet. Men han istemte sikkert Luthers saftige billedspråk når denne skrev:

> «Gott acht die grossen Potentaten, Könige, Fürsten ec, gleich wie die Kinder eines Kartenspiels achten; weil sie spielen, haben sie die Kartenblätter in der Hand, darnach, wenn sie des Spiels müde werden, werfen sie dieselben in ein Winkel unter die Bank oder ins Kehrich. Also thut Gott auch mit den Potentaten und grossen Herrn; weil sie im Regiment sind, hält er sie für gut; alsobald sie es ubermachen, stösset er sie vom Stuhl.»[41])

Før vi går videre kan det være av interesse å foreta en kort sammenligning mellom Jørgen Ericksøn og hans samtidige: biskop Jens Nilssøn. I sistnevntes skrifter finnes det jo flere steder tale om å vise respekt mot øvrigheten, om ikke å tilta seg verdslig makt for den som har et kristelig embete. Verdslig kirkemakt er en papistisk villfarelse. Han kan også tordne mot voldsmenn og tyranner.[42]) Men her finnes intet klart gjennomtenkt system som hos Ericksøn. Det er nærmest tilfeldige brokker. Forskjellen mellom de to er påfallende.

Vi går så over til å betrakte hvordan Jørgen Ericksøn i sitt liv tar de praktiske konsekvenser av sitt syn på to-regimentslæren i det hele. Selvsagt er flere motiver og impulser blandet inn. Men vi vil her først og fremst trekke fram de begivenheter som har forbindelse med vårt emne.

Først er å merke at Jørgen Ericksøn står på en usedvanlig god fot med kongene i Danmark—Norge på den tiden. Derom tyder de mange kongebrever som begynner med Frederik II's brev 31. mai 1563 der Jørgen Ericksøn fikk kongelig forsikring på «Vor Frue Præbende», 28 år gammel. Og siden kom gunstbevisning på gunstbevisning. Hver gang han dro til København oppnådde han det han ønsket. Det er et hittil ukjent punkt hvorvidt denne kongelige gunst har en spesiell årsak. Når han ble hele sitt liv i Stavanger, skyldes det sikkert ikke at han *måtte* bli der. Han hadde simpelthen funnet sin livsgjerning der. Om han hadde ønsket det, hadde nok den kongelige gunst strukket til for et behageligere embede i Danmark. Jørgen Ericksøn nevner flere

40) Samme, s. 44. — 41) WA Ti II 209, 8—13. — 42) To og tredive Predikener av M. Jens Nilssøn, Kra. 1917 passim. Se også: A. Brandruds Indledning i samme, s. 119 og 121.

steder med stor takknemlighet Christian III og Frederik II for deres gode eksempel i kristelig henseende.[43]) Og over den unge Christian IV, ved hvis dåp han for øvrig var til stede, nedber den aldrende bisp Guds velsignelse. Han nevner kongens mor, brødre og søstre og de regjerende råd og slutter med disse ord:

> «Den samme Gvd giffue oc naaden til / at hans Kong: Maiest: maatte met Jesu Christo voxe oc formeris i alder / vijsdom oc naade / baade hos Gvd oc Menniske / oc siden vdi Regimentet Mandeligt at træde i hans salige Her Faders fodspor til Gvds naffns ære / oc disse Rigers Undersaatte til gaffn.»[44])

Jørgen Ericksøn var naturligvis så klok at han skjønte at om han skulle kunne utrette noe, så *måtte* han stå på god fot med myndighetene. Men hadde han ikke vært så solid forankret i regimentslæren, er det ikke usannsynlig at han kunne ha gått over streken med sin sterke personlighet, slik hans kollega Fos i Bergen gjorde det idet han dristet seg til å utferdige atskillige forordninger både om geistlige og *verdslige* saker.[45]) Den som innberettet om Fos, var Axel Gyldenstjerne, den samme som bisto Jørgen Ericksøn i hans saker. Ja, Jørgen Ericksøn nevner Gyldenstjerne med stor ros fordi han:

> «met største flittighed tilseer at Low oc Ret al anden Christelig skick bliffuer udi alle stater her offuer alt Riget / ved mact holden / huor paa hand huerken wmage eller vaade oc fare sparer / Huilcket Mand i dette foregaaende Aar her hos os vdi Staffuanger trolige beuiste / der Mand tuende gange / baade der Mand drog til Bergen oc fra igjen / haffe aff disse omliggendis Læn / mange Sager hid indsteffnde for sig vdi Rætte / oc gaff sig tid oc stunder til / at forhøre huer Mand til Rætte / oc da foruden nogen Persons eller vilkaars anseelse / lod huer vederfaris hvad Norgis Low oc Ret kunde met giffue. — Den gode Gvd naadelige bevare hannem met alle andre gudfryctige oc retferdige øffrigheds Mend vdi disse Land oc Riger / til hans Naffns ære / oc den menige Mands forfremmelse.»[46])

Hvorledes kunne Fos og Ericksøn handle så forskjellig? Også her er det selvsagt flere svar mulig. Men et av de viktigste svarene er sikkerlig at Jørgen Ericksøn hadde et klarere syn på de to regimenter og dermed også på grensen mellom hans eget og de verdslige myndigheters arbeidsområde. Ericksøn ville derfor neppe ha utstedt forordninger angående verdslige saker. Helt konsekvent

43) Jonæ, Fortalen s. B II, s. 228 og 243 II. — 44) Jonæ, Fortalen s. Ciii. — 45) Bang, anf. skr. s. 75. — 46) Jonæ, slutten av Fortalen.

gikk han alltid til de verdslige makthavere i slike tilfelle, som vi skal se.

Også med den lokale lensherre i Stavanger sto Jørgen Ericksøn på god fot. Ja, det var likefrem et meget fortrolig vennskap mellom ham om Henrich Brockenhus og frue Elisabet, samtidig som han utøvet overfor lensherren den myndighet som tilkom bispen etter det åndelige regimente.[47]) Det er karakteristisk at når Ericksøn formaner lensherren til å leve og virke rett i sin enkemannsstand, så bruker han blant annet disse ord:

> «Gvd — — giffue naade til / at den Øffrigheds Befalning / som Gvd oc Kong: Maiest: i disse Leen haffuer eder tiltroet / at forestaa / maatte styris oc regeris til Gvds loff oc ære / oc den menige Mands gaffn oc velfart.»[48])

Det heter altså *Gud og* kongelig majestet. Og igjen møter vi ordene: Guds ære og menneskenes gagn, altså det samme dobbeltuttrykk som Jørgen Ericksøn alltid nytter når han taler om de to regimenters hensikt. Det kunne vel ha greidd seg med litt mindre kongeros, men i det hele tatt er det intet krypende i Jørgen Ericksøns forhold overfor myndighetene. Det er varme, hjertelag og verdighet.

Det var som kjent i slutten av 1570 eller begynnelsen av 1571 at han ble utnevnt som biskoppelig medhjelper hos Stavangers meget gamle superintendent Jens Riiber.[49]) Men denne ville ikke av med noen lønn til den unge mann. Jørgen Ericksøn måtte i første omgang dra tilbake til Bergen med uforrettet sak. I mai 1571 dro han imidlertid igjen til Stavanger, der han tok seg tid til å sette seg inn i bispedømmets kirkelige forhold. Så reiste han videre til Danmark, der han i juli samme år ble utnevnt til biskop i Stavanger. Han sørget for å få med seg hjem flere karakteristiske kongebrev utstedt 29. juli på Kastholm.[50]) I alt er det fem brev som angår utnevnelsen.

Det første var «Til menige Kapitel vdi Staffuangers Domkirke» med beskjed om utnevnelsen og hvorledes Riiber skulle underholdes til sin død. Som kjent døde Riiber omtrent samtidig. Med dette kongebrev fikk altså bispedømmets *kirkelige* myndigheter beskjeden. Det annet kongebrev var til Henrich Brockenhus, lensherren «paa Kongens Gaard vdi Staffuanger». Her gir Frederik II beskjed om at Jørgen Ericksøn skal ha «Kommunens gaard» til

47) Jørgen Ericksøn, En Lig Predicken, Kiøbenhavn 1878 passim. — 48) Samme, slutten av Fortalen. — 49) Den senere biskop Scavenius hevdet at Riiber var en «velbedaget Mand over 100 Aar gammel», Andreas Faye, Mag. Jørgen Erickson, den tredje evangeliske superintendent i Stavanger Stift, Chria. 1859, s. 77. — 50) Norske Rigsregistranter I, s. 686 ff.

«Vaaning oc Residens», og at han på rikets regning må sette den i tilbørlig stand, samt legge ut et stykke jord til kålhage og ellers fordele de kommune renter som tillå domkirken, mellom den avgåtte bisp og kannikene og kirketjenerne. Stedets *verdslige* myndigheter fikk altså gjennom dette annet kongebrev ganske detaljerte oppdrag i forbindelse med bispeutnevningen. Som en ser hadde Jørgen Ericksen også sørget for sine nærmeste medarbeidere ved domkirken. Det tredje kongebrev var til Jens Pedersen til Bro i Høyland om at han skulle levere tilbake kronens gård «Fragefjord» til den nyutnevnte superintendent, siden den rettelig hadde hørt bispeembetet til.

Et fjerde kongebrev datert samtidig med de tre nevnte sier at nåværende superintendent skal ha all den rente som tidligere superintendent Jon Guttormsen hadde hatt, «og hvis der er frakommet baade den gaard Fragefjord, den Part i Digredal og Andet, det skal strax tillægges og altid blive til Superintendentens Underholdning».[51]) Alt tyder på at det er Jon Guttormsen, som hadde forlatt superintendent-plassen og i stedet blitt kannik sammesteds, som har gitt Jørgen Ericksøn grunnlaget for hans kjennskap til disse lokale forhold.

Med slike kongebrev var det mulig for den nye superintendent å føle seg noenlunde trygg i sin nye stilling. Han slapp å lide Jon Guttormsens skjebne. Og ut fra denne plattform trygget han ytterligere bispedømmets økonomi.

Den 16. mai 1572 skrev kongen til Vincents Jul at lagmannen Christopher Nielsson ikke lenger skulle forholde Jørgen Ericksøn hans rett til Digredal og dets laksefiskeri. Og 29. mai 1573 utstedte Frederik II på Drottningborg et kongebrev om at Jørgen Ericksøn fortsatt skulle beholde Hammer prestegjeld og Vår Frue prebende i Bergen for hele sin levetid mot å holde en kapellan der.[52]) Hermed var det gjort gode fremskritt for å gi bispen en rimelig levevei. Det ble betydelig bedre da han noen år senere også fikk tilbake Ladegården til bispeembetet. Man øyner gjennom det alt en fast linje hos Jørgen Ericksøn til å vente den nødvendige hjelp og støtte fra det verdslige regimente til å gjenreise stiftets økonomi til en rimelig del av hva den var i katolsk tid.

Etter vel ett års virksomhet med visitaser i Stavanger og Lister len, fant han situasjonen slik at han sammenkalte en alminnelig synode for presteskapet i hele bispedømmet. Det var jo som kjent en rett han hadde ifølge kirkeordinansen av 1537. Ifølge Faye

51) Norske Rigsregistranter I, s. 689. — 52) Faye, s. 78, Norske Rigsregistranter II, s. 57 ff.

ble denne Stavangersynode åpnet 8. juni 1573.[53]) Det stemmer bare så omtrentlig med Stavanger domkapitels protokoll, som under 8. juni 1573 melder om hele presteskapet i bispedømmet «som samme tiid her til præstemøde forsamlede waare».[54]) Ifølge Bang sluttet synoden den 8. juli.[55]) Men det er uvisst hva han bygger på. Datoen virker også meget usannsynlig sammenholdt med det faktum at kongebrevene som var svar på synodens besværinger, var datert i Silkeborg alt den 18. juli. Etter denne dato og uttalelsen i Domkapitlets protokoll er det mest sannsynlig at synoden ble holdt i dagene omkring 8. juni, både før og etter.

Det er ikke her stedet å gi en nærmere analyse av Stavangersynodens meget interessante forhandlinger og beslutninger — referatet er i og for seg et dokument av aller største kirkehistoriske betydning —, vi skal bare holde oss til det som direkte angår vårt emne. Typisk for Jørgen Ericksøns innflytelse på synoden er det at åpningsordene i referatet slår fast, at prostene ikke har funnet noen prester som lærer annerledes enn Skriften og kirkeordinansen tilsier, heller ikke har de funnet noen som utfører seremonier annerledes enn ordinansen påbyr, og at synoden skal tilholde alle prestene nettopp å holde seg strengt til Skriften og ordinansen. Og skulle det vise seg at noen ikke holder mål her, skal de straffes «effter GVds ord och kong: mayest: ordinantze». Guds ord representerer det åndelige regimente, og ordinansen det verdslige regimentes forordning til Guds ords fremme. *Dette ordparet: Guds ord og kirkeordinansen, går faktisk som en rød tråd gjennom alle paragrafer.* Synodens mål er i det hele å få kirkelivet renset for katolsk skikk og tanke og i stedet få det i overensstemmelse med Guds ord og kongens kirkeordinans, *og det med bifall av hele presteskapet.* Under denne synsvinkel behandles simoni, dåpen og dåpsskikkene, barselkvinnene og evangelisk skikk, nattverdskikkene, ekteskapet, «kørmøser og siellebad», hellige dager, bededager, geistlig disiplin, en spesiell geistlig moralsak foranlediget ved to kongebrev, bøndenes hellige dager, kirkehusene og forskjellig om prestenes underhold og tjeneste.

Av særlig interesse for vårt emne er et avsnitt «Om præsternis besueringer baade om deris rettighed dennem igienholdis oc i andre maade besuaeris». Her tales det om det uheldige i at Stavanger stift består av så mange forskjellige len, hvorav følger at prestene blir høyst forskjellig behandlet etter som lensherrene er. Det beste ville ha vært at den «kong: mayest: befalnings mand» i

53) Faye, anf. skr. s. 81. — 54) Stavanger Domkapitels Protokol 1571—1630, utg. ved A. Brandrud, Chria. 1901, s. 8. — 55) Bang, anf. skr. s. 234.

Stavanger, hvor bispen residerer, også kunne ha rettslig overoppsyn med alle prestene i stiftet. Videre klages det over at fogdene og lensherrene trekker for store veksler på prestegårdene med å innlosjere der allslags underordnede tjenestemenn, og med tinghold både lenge og vel, ofte ledsaget av et vilt og dårlig liv. Ofte må prestene erlegge mengder av «øll oc fetallie» til kongens skip. Ja, fogden nyttet også ofte kirkehusene til kongens «leding» og fylte dem så opp «att sognepræsten neppelig vndertiiden kand komme til alteren, predickstolen eller funten at gjøre sin tienist, icke heller sognefolken kunde komme i deris stole». Og alt dette skjedde uten noen kongelig forordning. Prestene «vaar derfor begerendis, at slikt maatte affskaffis, och kong: mayest: rettighed maatte paa it andit stæd tagis och leggis, kirken eller præsten vbesvaarit». Prestene klager også over at bøndene er utro med hensyn til tiende av forskjellig slag, som så regnes opp. Selv når presten søker å få sin og kirkens rett etter ordinansen, blir han truet. Og når han preker eller setter i band, blir han voldsomt unnsagt. De ber om at det må bli rettet på alt dette.[56]) Hele avsnittet slutter med disse ord:

> «Om alle disse besueringer kunde ui icke andit beslute end saadant maatte med tiden inføris for kong: mayst: vor naadigste herre, at hans naade for Guds skyld ville det til rette hielpe.»[57])

En slik beslutning er også helt i overensstemmelse med Jørgen Ericksøns helhetssyn. Fremgangsmåten var betydelig smidigere og mer korrekt enn f. eks. bergensbispen Fos' fremgangsmåte 11 år senere.

Like så karakteristisk for Jørgen Ericksøn er den måte som han handlet på umiddelbart *etter* synoden. Etter at han altså hadde fått presteskapet samlet på *én* linje i alle disse spørsmål, engasjerte han dem fortsatt i arbeidet med å få beslutningene til å bli noe mer enn bare papirbestemmelser. Han sendte nemlig en deputasjon av prester ned til kongen i København med referat av Stavangersynodens forhandlinger.[58]) En slik foranstaltning var jo igjen typisk for Jørgen Ericksøns syn på de to regimenters forhold til hverandre. Og prestedeputasjonen hadde hell med seg hos kongen. Det viste en rekke kongebrev utstedt den 18. juli samme år.[59])

Her innskjerper kongen at lensherren i Bergenhus skal ha retts-

56) Stavanger Domkapitels Protokol, anf. skr. s. 555 ff. — 57) Denne passus savnes i den versjon av forhandlingene som Faye anf. skr. s. 92 gjengir. — 58) Norske Rigsregistranter II, s. 61 ff. — 59) Samme, II, s. 59—66 ff. Det dreier seg om ikke mindre enn 9 brev som klart korresponderer med Stavanger-synodens forhandlinger.

lig overoppsyn med presteskapet i Stavanger stift. Sammen med biskopen og lagmannen i Stavanger skal han dømme i deres saker. Lensherren i Bergenhus har også å påse at bøndene helligholder de rette dager. Kongen innvilget altså i at bare *én* øvrighetsperson skulle ha med hele stiftets prester å gjøre, men det ble bare ikke lensherren i Stavanger. Ellers er kongens brever meget velvillig formet. Fogdene forbys å holde ting på prestegårdene i brev direkte til dem, og å bruke kirkene som opplagsrom osv. Alt det som var påklagd, tas med. Og kongens inngripen skulle vise seg å være ganske effektiv.

Bare på ett punkt ser det ut som om alt prellet av: forsøkene på å få bøndene med på en ordnet innbetaling av tiende, som først og fremst skulle trygge latinskolens eksistens, men også komme andre nødlidende kirkelige og sosiale formål til gode, som samfunnet ikke tok seg av. På ingen måte dreiet det seg om gjenopplivelsen av hele tiendesystemet fra den katolske tid. På dette felt måtte det da flere kongebrev til. Etter forslag fra biskop og domkapitel skrev kongen 13. mai 1574 om en mer praktisk innsamlingsmåte med støtte av embetsmennene. Og 2. august samme år påla kongen stattholderen strengt å skride inn med sin autoritet. Stattholderen sendte så åpent brev til almuen i hele Stavanger stift. Det ble opplest i samtlige len og truet med straff, om ikke tienden ble utredet. Bøndene ble tillike advart mot å true bispen.[60])

Da heller ikke disse foranstaltninger virket tilfredsstillende, påla kongen stattholderen i brev av 25. januar 1575 å kalle bispen og noen av de fremste bøndene i Stavanger len til seg for å forhandle med dem i nærvær av lagmenn. Det førte til *Herredagen i Skien i juli 1576* og et kompromiss som begge parter godtok. Men det tok ennå lang tid før spørsmålet var ordnet tilfredsstillende over hele bispedømmet. Blant annet dro Jørgen Ericksøn med følge til *Herredagen i Bergen 23. august 1578,* der han fikk full støtte for kirkens krav både av stattholder Ludvig Munk og de tilreisende danske adelsmenn.[61]) Samme år lyktes det bispen å få kongen til å sende direkte brev til alle lensherrene på Agdesiden om saken. Da lensherren i Nedenes fremdeles ikke ville gi seg, gikk Jørgen Ericksøn for hans vedkommende til det meget ekstraordinære skritt å klage på ham hos stattholderen på Akershus. Denne påla den gjenstridige lensherre å betale det lovbefalte til konge og Stavanger skole.

I hele sin bispetid kjempet faktisk Jørgen Ericksøn med tiende-

60) Bang, anf. skr. s. 251 ff. — 61) Samme, s. 257 f.

saken. Like til det siste tok han sin tilflukt til kongebrev og fikk dem. Det er ikke her stedet å drøfte hensiktsmessigheten av denne lange kamp med folket om denne upopulære sak. Når Ericksøn satte så meget inn på å få den i havn, så var det ikke bare for å trygge bispedømmets latinskole og hjelpen til de fattige ved hospitalet i Stavanger samt fattige skolebarn. Skjønt *det* var viktig nok både for kirke og folk. Men det var nå en gang ved lov slått fast at sådan skulle det ordnede forhold mellom almue og kirke være. Og på denne måte hadde det verdslige regimentet foreskrevet at de kirkelige funksjoner med kirkehus skulle holdes oppe økonomisk. Men var det tilfellet, da var det jo også det verdslige regimentes menns soleklare plikt å sørge for at så skjedde. Dette forklarer Jørgen Ericksøns aldri hvilende bestrebelser for å få konge, statholder og lensherrer til med sin myndighet å gjøre landets lov på dette punkt effektiv.

Også på det religiøse området søkte han myndighetenes bistand. I kongebrev til Pouell Hvitfeld 2. august 1574 er det også svar på en besværing fra Jørgen Ericksøns angående en lekpredikant. Bispen har klaget over at en bonde ved navn Olaf (el. Oluf) Knudssøn har «opsat sig mod Superintendenten og imod hans Samtykke indtrængt sig udi Evangelii Embede og har understandet sig at prædike for Bønderne og af dem ladet sig kalde til deres Sjælesørger med anden utilbørlig Handel og Oprør han iblandt Bønderne gjør og anretter».[62])

Dette er i og for seg et interessant tilfelle. Det dreier seg altså ikke om falsk svermerisk eller kalvinistisk lære ved en utlending. Etter navnet å dømme er han norsk eller dansk-norsk. Det synes å være et meget tidlig tilfelle av ikke å være rite vocatus etter ordvalget i kongebrevet å dømme. Han hadde trengt seg inn i «Evangelii Embede», og det med så meget hell at det var dem blant bøndene som hadde kalt ham til sin sjelesørger. Saken har ikke vært av en slik art at den kunne pådømmes i domkapitlet, for i dets protokoll står det intet om den. Vi får ikke vite noe nærmere om dette «opprør». Men ifølge Ericksøn var det altså et tilfelle som alene det verdslige regimentes menn kunne ordne opp i. Altså alt på 1500-tallet kan Rogaland oppvise en lekpredikant.

Kongen gir stattholderen beskjed om å kalle Olaf Knudssøn til seg og strengt foreholde ham å avstå fra sin gjerning. Hvis han ikke adlyder og der skulle komme flere klagemål på ham, da skal han straffes strengt til advarsel for andre. Siden vi ikke hører

62) Faye, anf. skr. s. 80.

noe mer om mannen, er det rimelig at han har bøyd seg for myndighetene. Også i denne sak betrakter altså Jørgen Ericksøn det verdslige regimente som lovens håndhever.

Fra enhver side sett var det rimelig at stavangerbispen var blant dem som ble utpekt til å utarbeide en rent norsk kirkeordinans. Dette var jo for øvrig det siste arbeid han deltok i. Han døde som kjent midt under utarbeidelsen av kirkeordinansen. Det er en oppgave for seg å ettervise hans innsats her.

Slik fortoner seg i store trekk Jørgen Ericksøns forhold til det verdslige regimentes menn. Han trenger seg aldri inn på deres område for å ta seg selv til rette. Men han venter å får deres bistand der det gjelder lov og rett for kirkens indre og ytre trivsel. Ingen norsk reformasjonsbisp kan oppvise en lignende samling kongebrever som den Jørgen Ericksøns arbeid er støttet av. Og de er alle av en slik art at de inntar en selvfølgelig plass i et tosidig forhold på regimentslærens grunn.

Det må selvsagt ikke glemmes at Jørgen Ericksøns egentlige oppgave ikke var begrenset til det her behandlede, som faktisk bare danner et nødvendig grunnlag for hans egentlige livsinnsats. Han fikk jo ordnet kirkeforholdene over hele bispedømmet, restaurert kirkehus og andre ytre arbeidsmidler. Han fikk hevet prestestandens åndelige og teologiske nivå. Han øvet stor innflytelse på menighetene ved sine visitaser. Han fikk latinskolen i normalt gjenge og trygget derigjennom den fremtidige tilgang på prester fra bispedømmet selv. Men sin mektigste innflytelse øvet han sikkerlig som bots- og vekkelsespredikant. Denne virksomhet øvet han selvfølgelig ikke bare i domkirken. Den har fulgt ham overalt som hans viktigste hjertesak og var en åndsinnsats av store dimensjoner. Men alt dette kunne skje blant annet fordi han hadde et klart reformatorisk syn på de to regimenter og tok den praktiske konsekvens av det gjennom hele sin embetstid. Dette moment bør etter min mening tillegges atskillig vekt. Først da får man en mer eksistentiell forståelse av dette betydelige menneskes liv og tro.

Hovedformålet med denne lille studie har faktisk vært å gjøre oppmerksom på *et synspunkt*. Vi har ikke bare spurt etter mannens teorier om et spørsmål, men også om de praktiske virkninger av det i hans liv. Og vi har kunnet avsløre den rene regimentsidyll fra en tid som aldri kommer igjen. Men samtidig torde studien ha gjort det klart at vi her er inne på et fruktbart og livnært felt. En person i kirkehistorien kan med fordel betraktes ut fra hans forhold, teoretisk og praktisk, til de bibelsk-reformatoriske tanker om de to regimenter. Derved glir han mer naturlig

inn som en organisk del av sin samtids dagligliv og politikk, samtidig som han plaseres i sin rette kategori kirkehistorisk sett.

I det hele ville det være en verdifull oppgave å undersøke forholdet stat—kirke og misjon—politikk opp gjennem tidene ut fra posisjonene i to-regimentslæren. Den representerer jo en kristen universaloppfatning av menneskelivet som helhet. Ikke så å forstå at den blotte kjennskap til lærens innhold vil løse alle vansker. Det dreier seg jo her om trosutsagn som bare er levende for den ene part. Men i ethvert tilfelle, selv når det blir aktuelt å være *ulydig* mot det verdslige regimentes menn og beslutninger, fordi de strider mot Gud, står det for kirken fast at Gud styrer verden gjennom sine to regimenter. Plikten til ulydighet skjer ikke bare for å bevare det åndelige regimentes integritet, det skjer like så meget for det verdslige regimentes skyld, for om mulig å hindre det fra å utarte.

Hvorom alt er: først når den sanne kirke tar den fulle og hele konsekvens av to-regimentslærens universale perspektiv, vil den ha en trygg posisjon å stå på, selv når begge regimenter får stygge merker i kampen mellom regnum Dei og regnum Diaboli, og til dels brukes stikk i strid med sine gudgitte oppgaver.

Når vi betenker alt konfliktstoffet i dag mellom kirke og stat, mellom kristendom og de politiske konstellasjoner, både i de «gamle land» og kirker så vel som i de «unge land» og misjonskirkene, skulle det være innlysende at vi med to-regimentslæren er inne på noe av det mest sentrale og aktuelle både i kirkehistorisk og misjonshistorisk forskning så vel som i rent teologisksystematiske overveielser, så sant de ønsker å være eksistentielle.

INSPIRASJON OG TRADISJON I DET NYE TESTAMENTE

Av Olaf Moe.

Den apostoliske tid var framfor noen senere kirkelig epoke *inspirasjonens* tid. Jesus hadde lovet sine apostler den Hellige Ånds bistand ikke bare som talsmann for øyeblikkelige behov (Matt 10, 19 f. og par.), men for deres misjonsgjerning overhodet (Joh 14, 16 ,; 15, 26, 16, 8 ff.; 20, 22 f.; Luk 24, 49). Ånden skulle først og fremst stå dem bi i deres kerygma eller misjonspreken (Acta 1, 8), men så også veilede dem i deres virksomhet som menighetens lærere; derfor kalles han ikke bare parakleten (talsmannen), men sannhetens ånd (Joh 14, 17. 26; 16, 13 ff.).

Overensstemmende dermed var da også apostlene seg bevisst at de forkynte evangeliet i den Hellige Ånds kraft (1 Tess 1, 5; 1 Kor 2, 4; Rom 15, 19; 1 Pet 1, 12), og at deres lære hvilte på inspirasjon fra den samme Ånd: «Vi taler ikke med ord som er lært av menneskelig visdom, men med ord som er lært av den Hellige Ånd (1 Kor 2, 13). Gjelder dette Paulus-sted nærmest den åpenbaring av Guds frelsesråd han gir i sin «visdoms-tale» (sml. 1 Kor 2, 6—13 med 12, 8), så omfatter inspirasjonen naturligvis ikke mindre den profetiske tale hvor apostelen avslører mysterier i eskjatologien (Rom 11, 25 f.; 1 Kor 15, 51). En bok som Apokalypsen betegner en spesiell oppfyllelse av Herrens løfte Joh 16, 13b. Overhodet spiller jo den profetiske gave en særlig fremtredende rolle i den apostoliske tid. Vi hører i N. T. både om navngitte og unavngitte profeter, og Paulus stiller dem ved siden av apostlene (1 Kor 12, 28; Ef 4, 11), liksom han sier at hemmeligheten med hedningenes likerett til frelsen er åpenbart for apostlene og profetene ved Ånden (Ef 3, 5 f.), hvormed vi må sammenholde apostelkonsilets beslutning som uttrykkelig påberoper seg den Hellige Ånd (Acta 15, 28 f.).

Men inspirasjonen strekker seg etter N. T. ikke bare til apost-

lene, profetene og menighetens lærere (også kunnskaps-tale som spesielt er lærernes sak, er jo båret av Ånden, 1 Kor 12, 8b), men de apostoliske brev forutsetter at deres lesere i det minste til en viss grad var inspirert. Når apostlene tiltaler dem «adelphoi» da er det ikke bare en tom talemåte, nei, det er fordi de er forbundet med dem i den samme Hellige Ånd, og fordi apostlene eller de apostoliske menn regner med at også de kristne som de skriver til, er opplyst av Ånden slik at de egentlig skulle kunne si seg selv hva sannheten er, og at det de trenger nærmest er en påminnelse om det som de ved Åndens lys selv skulle innse: «I har salvelse fra den Hellige og vet [det] alle» (eller etter en annen lesemåte: «vet alt»). «Jeg skriver til eder ikke fordi I ikke kjenner sannheten, men fordi I kjenner den» (1 Joh 2, 20 f. 27, sml. Rom 15, 15; 2 Pet. 1, 12 og 1 Kor 10, 15). Prinsipielt er der ingen annen forskjell mellom apostlene og menighetens alminnelige lemmer enn at de første har fått en særegen nådegave, en inspirasjon av spesifikk art som gir dem en særegen normativ autoritet (se steder som 1 Kor 7, 25 og 14, 37). Men egentlig er i den nye pakts menighet alle medlemmer lærte av Gud (Joh 6, 45; Hebr 8, 11).

Jeg nevnte at Paulus stiller apostler og profeter ved siden av hinannen. Men han betoner utrykkelig *apostlenes* prioritet (1 Kor 12, 28). Og det er selvsagt ikke tilfeldig, men henger sammen med deres historiske forbindelse med Herren hvis umiddelbare sendebud og øyenvitner de er. Og dermed kommer vi til *tradisjonens* betydning i urkirken. Evangeliet er ikke meddelt apostlene ved inspirasjon eller direkte åndsåpenbaring, men overlevert dem av Jesus Kristus selv; det gjelder både Paulus og urapostlene at evangeliet er åpenbart dem av den oppstandne Herre (Gal 1, 12; sml. 1, 1 og evangelienes oppstandelsesberetninger). Paulus bruker i denne forbindelse det fra jødedommen stammende tekniske uttrykk for mottagelse av en tradisjon: «paralambanein», og særlig karakteristisk er at han i 1 Kor 11, 23 og 15, 3 nytter både dette verbum og det tilsvarende verbum «paradidonai», å gi en tradisjon videre. På sistnevnte sted minner han først sine lesere om det evangelium som de «tok imot», og dernest (v. 3) om de fundamentale artikler i dette som han overleverte dem slik som han selv hadde mottatt dem — underforstått fra Herren gjennom urapostolisk tradisjon. Mens det nemlig overfor den judaistiske agitasjon i Galatia gjaldt for Paulus å hevde sitt lovfrie evangeliums umiddelbare opprinnelse fra den oppstandne Jesus, kom det i forbindelse med den korintiske nektelse av de dødes oppstandelse an på å slå fast, at det grunnlag hvorpå han hadde forkynt

korintierne evangeliet, var urapostolisk, og at Paulus med sin forkynnelse av Kristi død og oppstandelse ikke forkynte noe annet enn de menn for hvem den oppstandne først hadde åpenbaret seg (v. 11). I kap. 11 hvor der også er spørsmål om apostelens overleveringer (paradoseis, v. 2), roser han korintierne først fordi de i det hele holder fast ved dem, men påtaler så to ting hvori de avviker fra dem. Visstnok sies det ikke uttrykkelig at de korintiske kvinners avkastning av det tradisjonelle hodedekke stred mot det Paulus selv hadde lært dem. Men det er meget betegnende at han ikke bare argumenterer mot denne emansipasjon teologisk, men slutter med å vise til den felles kristelige skikk og bruk som også han holder på (v. 16). Og når Paulus kommer til de korintiske misbruk av Herrens nattverd, minner han dem jo uttrykkelig om den tradisjon han har mottatt fra Herren og har overlevert menigheten (v. 23). I parentes bemerker vi at det sannsynligvis også her er tale om en indirekte mottagelse — gjennom urmenigheten. Derpå tyder valget av preposisjonen «apo» istedenfor «para» og den høytidelige nevnelse av Herrens Jesu navn istedenfor det blotte «han».

Vi kan da allerede av de anførte steder i korintierbrevet slutte at tradisjonen har spilt en overmåte stor rolle i den paulinske lærevirksomhet. Det samme fremgår tillike av andre steder i samme brev hvor apostelen uten å bruke de tekniske uttrykk for overlevering viser til de lærdommer han bruker å meddele alle sine menigheter (4, 17; 7, 17, sml. 14, 33). Men ellers møter vi også selve ordet for tradisjon i et annet paulinsk brev, hvori leserne blir påminnet om å «holde fast på de 'paradoseis' som I har lært enten ved vår tale eller ved vårt brev» (2 Tess 2, 15) og å trekke seg tilbake fra enhver broder som vandrer uordentlig og ikke etter den overlevering som leseren mottok fra apostelen (2 Tess 3, 6). Her er to ting å merke. Av det første sted ser vi at de tradisjoner der er tale om, likså vel kan være skriftlige som muntlige — til den apostoliske tradisjon hører deres brev ikke mindre enn deres muntlige lære! På det andre stedet forklarer Paulus hvilken overlevering han i dette tilfelle spesielt sikter til: at de skal etterligne ham ved å arbeide for sin føde, liksom han uttrykkelig har innprentet dem at den som ikke vil arbeide, heller ikke skal ete (3, 7—10).

De tilsvarende verbale uttrykk «paralambanein» og «paradidonai» forekommer videre både i andre Paulus-brev og i flere nytestamentlige skrifter. Jeg har alt anført Gal 1, 12 hvor Paulus hevder at han har mottatt sit evangelium direkte fra Kristus.

I Gal 1, 9 benytter han det samme verbum om leserne som vekselbegrep til sin forkynnelse av evangeliet for dem (1, 8). I 1 Tess 2, 13 er verbet også brukt med sikte på menighetens første mottagelse av apostelens evangeliepreken, mens det 4, 1 i samme brev refererer seg til hans etiske undervisning av dem etter deres omvendelse. Også i Fil 4, 9, hvor «I mottok» er forbundet med verbet «I lærte», er der tale om det moralske liv. Tvilsomt kan det være hvilken side av kristenlæren der nærmest er tenkt på i Kol 2, 6 f. når Paulus formaner sine lesere til å vandre i Kristus Jesus slik som de har mottatt ham, dvs. svarende til det bilde de har fått av ham i overleveringen om ham. Men henvisningen v. 7 til befestelsen i troen slik som de er blitt undervist, gjør det klart at det her i hvert fall ikke mindre er tale om troslæren enn om sedelæren hva da også hele sammenhengen beviser. I Acta 16, 4 hører vi at Paulus og Silas overga de lilleasiatiske menigheter aposteldekretet til overholdelse. Endelig finner vi i de katolske brev henvisniger til tradisjonen (paradidonai) i 2 Pet 2, 21, hvor der advares mot å vende seg bort fra det hellige bud som ble overgitt menighetene, mens Judas-brevet v. 3 formaner sine lesere til å kjempe for den tro som én gang for alle er blitt overlevert de hellige. Her er det da tale om troen i objektiv betydning, fides quæ creditur.

Ser vi nå tilbake på de omtalte steder, så har det vist seg at begrepet tradisjon slik det er uttrykt i den nevnte ordgruppe, kan omfatte likså vel dogmatiske som etiske lærdommer, overhodet alt hva apostlene har overlevert menighetene til antagelse og overholdelse i tro og levnet. Tradisjonen er for så vidt et rent formalt begrep. Ja, det behøver heller ikke å referere seg bare til den muntlige overlevering, men, som det framgikk av 2 Tess 2, 15, kan det også anvendes om den skriftlige.

I regelen viser begrepet «paradosis» riktignok tilbake til lærdommer som menighetene har mottatt i den muntlige undervisning og spesielt i den kateketiske kristenlære. Hva denne konkret har omfattet går selvsagt langt utover de bruddstykker av den som der i N. T. henvises til under titelen tradisjon. Det har jeg allerede pekt på overfor i forbindelse med Første korintierbrev, som er særlig instruktivt ved sine mange påminnelser om hva leserne på forhånd skulle vite. Og for øvrig tillater jeg meg å vise til den rekonstruksjon av den muntlige paulinske kristenlære jeg har forsøkt i min «Apostelen Paulus' forkynnelse og lære», s. 31—46.

Av særlig betydning er tradisjonen når det gjelder de «eldste» eller menighetens tilsynsmenn. Av disse kreves der i N. T. ganske

visst en særskilt charismatisk begavelse som setter dem i stand til å lede og lære, liksom det forlanges at deres liv skal være forbilledlig for menigheten (sml. 1 Tim 3 og Tit 1). Men de eldste skulle tillike være bærere av den apostoliske tradisjon. Det innskjerpes utrykkelig i 2 Tim. 2, 2, hvor Paulus pålegger sin disippel å overgi det som han har hørt av apostelen i mange vitners nærvær (eller: «og fått bevitnet av mange vitner») til pålitelige menn som vil være skikket til også å lære andre. Her er det visstnok brukt et annet verbum enn «paradidonai», nemlig «paratithesthai» som inneholder noe mer: å anbetro noe til forvaring og forvaltning. Men det henger sammen med at det her er tale om lærere, av hvem der kreves mer erkjennelse enn av de troende i alminnelighet. De hadde jo et særlig ansvar for tradisjonens rette bevarelse og forplantning. For dem var «den sunne lære» som der legges så stor vekt på i pastoralbrevene, ikke bare en «paradosis» de skulle holde fast ved, men en «paratheke» (1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 14), et depositum som de skulle bevare uforandret og overgi til sine lærlinger ubeskåret, slik som det var betrodd dem til forvaltning.

Men siden det her gjelder menighetens ledere er det tillike klart at der av dem kreves en større innsikt enn av andre, og det særlig da når der spørres om ledelsens oppgaver. Og aller mest blir denne innsikt nødvendig for det tilfelle da en mann er satt til å ha overledelsen av en større krets av menigheter, således som Timoteus og Titus, som på sett og vis var apostelen Paulus' stedfortredere i Efesus og på Kreta. Pastoralbrevene, navnlig 1 Tim og Tit, må forståes som en skriftlig fiksering av den apostoliske tradisjon som særlig gjaldt menighetsledelsen, samtidig som disse brev, spesielt 2 Tim, inenholder så meget rent personlig sjelesørgerisk og steds- og tidsbestemt stoff at de bevarer sitt preg av paulinske brev og ikke blotte litterære epistler.

Inspirasjon og tradisjon er på en viss måte hinannens motsetninger. Inspirasjonen bringer nye erkjenelser og utvider dermed den kristelige kunnskap, derfor hører inspirasjonen framfor alt begynnelsestiden til. Jo fullstendigere imidlertid sannheten er åpenbaret ved inspirasjonen, dess mindre plass blir der for en sådan. Den kristelige kunnskap blir derfor mer og mer meddelt ved tradisjon. Med de nytestamentlige skrifters avslutning er da også inspirasjonen i spesifikk forstand avsluttet; noen spesifikk ny erkjennelse utover den som den nytestamentlige kanon formidler, kan kirken ikke regne med.

Men det er allikevel for snevert å oppfatte inspirasjonen slik at den bare kan konstateres der hvor der er tale om en helt ny

erkjennelse. Den nytestamentlige åpenbaring er i en viss forstand ikke annet enn en utlegning av den gammeltestamentlige, og den nytestamentlige profeti knytter seg atter og atter til gammeltestamentlige ord, som det sees ikke minst av Johannes' Åpenbaring. Og om f. eks. Lukas har bygget sin fremstilling av Jesu liv på inngående historisk undersøkelse, så er dermed ikke inspirasjonens innvirkning på hans skrift utelukket. Det er meget mer den som har gitt forfatteren den rette oppfatning og dømmekraft og den rette fremstillingsevne. Og om pastoralbrevene ikke inneholder synderlig nytt i teologisk henseende og for så vidt kan synes mindre originale enn de eldre Paulus-brev, er ikke det noe bevis imot deres inspirasjon. Inspirasjonens oppgave er nemlig ikke bare å bringe ny åpenbaring, men overhodet å formidle den rette erkjennelse av Guds selvåpenbaring i Kristus og hva den innebærer, og å gi det klassiske uttrykk for den i ord som norm for kirkens tro og liv til alle tider.

Men dermed er ikke all inspirasjon avløst av den blotte tradisjon. Også til den rette forståelse av den i N. T. nedlagte apostoliske tradisjon[1]) hører der en særegen innvirkning av Guds Ånd. Vi kaller den vel — til atskillelse fra den spesifikke inspirasjon — Åndens *opplysning*. Men denne kan til visse tider og i visse tilfelle stige til en grad som gjør det berettiget å tale om en likefrem inspirasjon, fordi den kaster nytt lys over Skriftens ord for kirken i det hele, således som de kirkelige bekjennelsesskrifter, selv om disse som norma normata må underordnes under Skriften som norma normans.

Inspirasjon og tradisjon er da, når alt kommer til alt, ikke bare motsetninger, men også sammenhørende begreper.

---

[1]) Vi ser her bort fra den muntlige tradisjon som den katolske kirke likestiller med den skriftlige, fordi den muntlige er utsatt for forvanskning og i hvert fall må kontrolleres av Skriften. Littera scripta manet!

DEN UNGE ZINZENDORFS TEOLOGI

Aalen, L., Den unge Zinzendorfs teologi. Oslo 1952.

Det område av teologien, som denna avhandling belyser, är för de flesta forskare helt okänt. De källskrifter, som använts, finnas icke tillgängliga i våra bibliotek. De använda källorna äro visserligen tryckta, men det har ändå krävts ett tidsödande arbete att finna dem. I Uppsalabiblioteket ha herrnhutismens skrifter varit mycket ofullständigt katalogiserade. De ohyggligt långa boktitlarna lade hinder i vägen. Man kunde icke finna ett huvudord. Författaren till denna avhandling har därför tvingats att själv leta fram sitt källmaterial i gamla 1700-talskataloger, för att till sist ur magasinen dra fram dess dolda bokskatter. En del fanns i Oslo, en del i herrnhutarnas bibliotek i Stockholm, en del i Carolina Redivivas samlingar i Uppsala, resten och icke det minsta i Köpenhamn. Mycken möda har därefter nedlagts på att fastställa vad Zinzendorf själv skrivit, samt när och varför han skrivit sakerna.

Allt detta arbete skulle förvisso icke ha blivit gjort, och allra minst av en systematiker, om det icke visat sig vara absolut nödvändigt för att begripa Schleiermachers teologi och den s.k. nyprotestantismen. Författaren började sitt arbete såsom en Schleiermacherstudie, men drevs från Schleiermacher tillbaka till Zinzendorf, och tvingades, då icke heller Zinzendorf kunde förstås utan en genetisk undersökning, att genomforska allt som här sammanfattats såsom den unge Zinzendorfs teologi. Behovet av systematisk klarhet har pressat fram en kyrkohistorisk undersökning. Författarens huvudintresse är likväl de stora linjerna. Den uppgift författaren ställt sig, tvingar honom att gå vidare utöver det kyrkohistoriska studiet till principfrågorna. Arbetet måste av detta skäl betecknas som systematiskt.

En systematiker kan ibland förfalla till alltför schematisk och

entydig framställning av ett i sig mycket komplicerat historiskt skeende. Författaren har lyckligt undgått denna fara. Hans styrka är att se och återge ett mycket komplicerat samspel av olika faktorer utan att utelämna någon av de mindre betydande komponenterna. Man måste berömma nyanseringen. Författaren kan konsten att teckna allt med rätta proportioner utan att överbetona eller underbetona något moment i det stora sammanhanget.

I någon mån försvårar det läsningen. Man kan inte genast i minnet registrera allt som här säges. För att rätt uppfattas bör boken nog läsas mer än en gång. Vad som förloras i lättlästhet, vinnes emellertid i exakthet och vederhäftighet. Författaren är mycket pålitlig i sin framställning. Hans arbete torde inom Zinzendorf-forskningen här vara oöverträffat.

Det har trots den ovan påtalade rikedomen på material och synpunkter lyckats författaren att giva en entydig och enkel bild av Zinzendorfs filosofiska och teologiska tänkande. Vi referera några huvudtankar. Zinzendorfs åskådning är i allt bestämd av «caritas-metafysikken». Härmed avses vissa från antik filosofi och från Augustinus traderade grundtankar. Alla människor vilja bli saliga. Människans drift efter salighet mättas endast av summum bonum. Summum bonum är Gud. Ett salighetsbehov, som icke kan mättas annat än av Gud, tillhör sålunda människans natur. Mot detta naturliga behov svarar den kristna religionen med dess nådetanke. Människans naturliga behov av salighet mättas endast av kristendomen. Själva mättandet är, att människan upplever föreningen med Gud. Denna vore åter icke möjlig, om icke Gud själv komme människan till mötes, först i den av inkarnationen betingade uppenbarelsen, vidare i blodsnåden, som köper människan fri från Satan och därmed uppenbarar Guds kärlek, till sist i förkunnelsen av denna kärlek, varigenom människans för frälsningen nödvändiga genkärlek väckes. Nåden skänker den salighet, som naturen kräver. Natur och nåd korrespondera.

Med «caritas-metafysikken» som bakgrund blir nu Zinzendorf begriplig både, när han som en kristen Socrates driver apologetik, och när han som förkunnare utformar den herrnhutiska väckelsens teologi.

Apologetiken bygger på det allmänna behovet av salighet, erkänt också av upplysningens talesmän. Kan kristendomen empiriskt visas vara ofrånkomlig för människans salighet, måste den accepteras, också av dessa. Utgånspunkten är rationell, att människan skapats för salighet. Beviset för den kristna religionen bygger på empiri. `«Physica experimentalis ist der Theologie ihr

Vorbild.» Salighet vinnes på detta sätt och endast så. Zinzendorf talar här till den begynnande upplysningens män, och menar sig med sin apologetik kunna undanröja de fördomar hos dessa, som stå i vägen för religiös förkunnelse. Sokratisk metod blir en förberedelse för apostolisk. Den religion, som tillfredställer människans salighetsbehov är emellertid icke den till huvudet vädjande, ortodoxa. Denna avvisas. Apologetiken gäller hjärtats religion, den av Kristus-mystik färgade religion, som Zinzendorf lärt känna i spiritualistiskt påverkade kretsar.

Författarens förmåga att se och analysera skilda nyanser visar sig särskilt, när han skiljer olika sätt att tänka människans behov av lycksalighet. I upplysningen finnas sålunda med stoisk filosofi besläktade tankegångar, enligt vilka saligheten identifieras med en av Gud skänkt och med dygd förbunden «Gemüths-Ruhe» (Thomasius). Zinzendorfs tänkande är av annan art. För honom är på samma sätt som i platonismen, nyplatonismen och framför allt hos Augustinus Gud själv summum bonum och därmed det föremål, människan njuter. Gud är icke upphov till en från honom själv skild lycksalig själsro, utan i stället själv lycksalighetens föremål, dvs. det som njutes. Såsom en konsekvens härav blir nådens uppgift primärt för Zinzendorf icke att förmedla moralisk kraft, men att möjliggöra en innerlig religiös förening med Gud själv. Imitatio Christi gäller mer mystiken än moralen.

Den unge Zinzendorfs teologi tar sin utgångspunkt i samma «caritas-metafysikk» som hans apologetik. Frälsningen består sålunda i att människans med naturen givna lycksalighetsdrift riktas från världen, som icke kan tillfredsställa densamma, till summum bonum, Gud. För att använda författarens terminologi sublimeras eros till caritas. Detta sker genom inflytande från Kristus, som då icke endast är exempel utan kraftkälla. Blodsnåden får här en dubbel betydelse. Å ena sidan öppnas genom denna objektivt tillträdet till Gud. Människosläktet befrias på en gång från sin fångenskap hos djävulen. Å andra sidan väckes genom denna människans genkärlek. Kristi gärning och dess verkan i människans hjärta tecknas båda med hjälp av brudmystiken. Brudgummens kärlek till bruden (brudköpet) väcker brudens genkärlek. Härigenom kommer den kristna kärleken, både Guds och människans, att framställas såsom begärande eros. Kristus för oss är den ena sidan, Kristus i oss den andra av kärleken mellan brudgum och brud.

När kärleken till Gud kommer att tecknas på detta sätt, utesluter den all annan kärlek. Man ser detta tydligt i Zinzendorfs

lära om äktenskapet. Kristi brudar, både manliga och kvinnliga, tillåtas ingå äktenskap, men all begärelse måste rensas ut. Församlingen avgör därför genom lotten, vilka som skola förenas med varandra. Detta får icke bestämmas av begärelsen. Sexualakten berövas vidare all sinnlig lust. All njutning förbehålles gudsförhållandet. Den äkta maken tänkes i stället ha hand om och vårda den andra parten åt Kristus den sanne brudgummen.

Till sist blir också Zinzendorfs brott med pietismen förståeligt med den nu tecknade bakgrunden. Zinzendorf arbetade i sin första ungdom ännu med en från mystiken övertagen detaljerad ordo salutis, som lämnade plats för contritio activa. Vid mitten av 1730-talet har han emellertid nått fram till en ny uppfattning av ordo salutis. Nu vänder han sig emot all aktiv botkamp. Kvar står föreningen med Kristus, uppfattad som engångsupplevelse. Utgångspunkten är «verdensrettferdiggjørelsen» för 1700 år sedan. Denna måste dock upplevas subjektivt som «particular-anzeige». Människan måste uppleva blodsnåden som rättfärdiggörelse och syndaförlåtelse. Denna subjektiva upplevelse har emellertid sitt egentliga värde i att den väcker genkärlek och så helgar människan. Den forensiska rättfärdiggörelsen har sålunda sin betydelse i att den genom förvandling resulterar i subjektiv befrielse från fördärvsmakterna. Den hjärtats förvandling, som lagen och pietistisk contritio activa icke kan framkalla, springer sålunda fram, när människan passivt utan botkamp mottar evangelium. Alltsammans utmynnar på detta sätt i brudmystikens kärlek till Frälsaren. Zinzendorf anknyter här givetvis till lutherska tankegångar, men infogar dem i ett för Luther helt främmande sammanhang och ger dem en av detta sammanhang betingad funktion så främmande för Luther, att likheten med denne blir rent terminologisk. Skillnaden ligger i att människans nöd enligt Luther är lika med Guds vrede, för Zinzendorf är den däremot en otillfredställd salighetsdrift möjlig att mätta endast genom brudmystikens gudsumgänge. Frälsningen måste då också tänkas olika. För Luther äro rättfärdiggörelse och förlåtelse identiska med själva frälsningen. Vi äro redan nu frälsta i tro på och hopp om Guds förlåtelse för Kristi skull. För Zinzendorf är frälsningen åter att på mystikens sätt förenas med Gud. Villkoret är hjärtats kärlek till Gud. Denna väckes av den förkunnade blodsnåden, rättfärdiggörelsen och förlåtelsen. Rättfärdiggörelse och förlåtelse komma härigenom att framställas såsom oumbärliga medel på vägen till den eroskärlekens sublimering, genom vilken brudmystikens gudsförhållande grundlägges.

Detta summariska referat av vissa huvudtankar gör på intet sätt rättvisa åt författarens framställning. Denna är icke summarisk utan tvärtom nyanserad. Man kan icke nog beundra författaren för hans sätt att följa Zinzendorfs åskådning in i detalj. Han redogör på ett klargörande sätt, utan att ett enda ögonblick släppa den systematiska förståelsen, för de många olika av motsättningen mot samtida teologiska strömningar betingade skiftningarna. Arbetet är genom sin detaljrikedom, genom sin noggranna källforskning och sina väl avvägda omdömen god kyrkohistoria. Det är samtidigt genom sin djupgående analys av de ledande tankarna och sin principiella förståelse av dessa systematik av hög klass.

För Zinzendorfforskningen har docenten Aalens arbete den allra största betydelse. Hittills har ingen förstått Zinzendorf så gott som Aalen. Det vore dock orätt att här endast räkna med Zinzendorfforskning. Arbetet pekar framåt mot Schleiermacher och 1800-talets av honom influerade teologi. Aalens arbete ger oss möjligheter att på ett helt nytt sätt förstå sammanhanget mellan å ena sidan antik filosofi, samt på denna byggd augustinsk och medeltida frälsningslära, och å andra sidan det tänkande, som ligger närmast bakom oss i tiden, nämligen 1800-talets. Man får hoppas, att det skall förunnas författaren att en gång ge oss den bild av Schleiermacher, han satt sig i sinnet att teckna. Han är som få mäktig en sådan uppgift.

Gösta Hök.

KIRKEN I APOSTELTIDEN

Olaf Moe: Kirken i aposteltiden. 224 sider. Aschehoug.

Det kunne ikke hendt i Norge for 50 år siden at en teologisk professor på 75 år hadde utgitt et verdifullt verk. For det fantes ikke så gamle teologiske professorer den gang. Heller ikke ville en prest på 78 ha våget å skrive om et slikt verk, han ville bare blitt foraktet for sin alderdoms skyld. Men nå er alt blitt nytt. Vi ser at de unge i alle land slutter opp om sine bestefedre, enten det gjelder politikk, filosofi eller kunst. Derfor våger jeg også å skrive disse ord spesielt til unge teologer.

Alle kjenner de Olaf Moes hovedverker, og jeg tar visst ikke feil i at de bruker dem titt og ofte til egen oppbyggelse og som grunnlag for sin forkynnelse. Men det som Moe har å gi, er ikke uttømt med disse eldre bøkene, tvert imot. Hans siste verk «Kirken i aposteltiden» inneholder nok vesentlig tanker og idéer som han har holdt fram gjennom sitt lange vitenskapelige virke. Men verket trer ikke fram som en repetisjon, men som en fornyelse, og det tar hensyn til også de aller nyeste forskninger. Jeg kan henvise til dr. Sverre Aalens ypperlige foredrag, trykt i Luthersk Kirketidende nr. 13, der han viser at «kirken i aposteltiden», dvs. urkirken som en funksjon av det apostoliske oppdrag, kan sies å være sentrum i Moes teologiske arbeid, og at boken med dette navn slutter ringen i Moes studium og med rette kan kalles kronen på hans livsverk.

Jeg tror også at vi norske teologer nettopp trenger til et klart syn på kirken, vi går ofte liksom i tåke og spør hva, hvordan og hvor kirken er. Nå er det vel ikke så nøye med tørre teorier og definisjoner. Men det gjelder desto mer at kirkens barn virkelig kjenner sin mor, elsker og tjener henne. Som hjelp til dette er Moes verk særdeles skikket, for hans særegne gave og oppgave er nettopp å stille kirken fram i dens realitet med dens egenskaper og dens gjerninger.

Moes hovedkilde er N. T., slik vi har det. De radikale teologer mener jo at betydelige deler av N. T. er forfattet etter apostel-

tiden. Men det er merkelig hvor lite denne meningsforskjell har å bety, når det gjelder å rekonstruere urkirken. I dette siste året er jeg kommet til å studere en ikke ukjent samtidig av Moe og meg, nemlig Albert Schweitzer. Han er jo svært radikal, men hans begreper om den første kirke er i alt vesentlig like med Moes. Bare det at Schweitzer mener at de kristnes tro var bygget på en illusjon, og at menighetsordninger og mer som nevnes i N. T., ble innført før år 120. Mens Moe mener at Jesu oppstandelse og åndsutgytelsen var realiteter, og at alle de kirkelige tjenester som omtales i N. T., var innført før år 80.

Jeg mener at selv om man ser utviklingen i den første kirke helt utenfra, så bør man innrømme at den likevel kan være fullbyrdet i løpet av 50 år som i 90 år. For det gikk fort i de årene. Vår professor i historie L'Orange bruker det uttrykk at kristendommen i den første tiden utbredte seg «eksplosivt». Og da går det fort. Den franske revolusjon varte fra 1789 til 1804, altså i 15 år. I denne tiden hastet det franske folket gjennom kongedømme og forskjellige former av republikk, gjennom katolisisme, ateisme og deisme fram til den napoleonske embetsstat med tilhørende statskirke. Det er logisk ikke noe i veien for å tenke at de 3000 på pinsefesten i løpet av 30 år under lignende eksplosive forhold ble til de menigheter som er beskrevet i pastoralbrevene.

Ved siden av N. T. bruker Moe selvsagt Didache og de apostoliske fedre som kilder av annen rang, og han trekker til dels slutninger av det som fortelles hos kirkefedrene.

Jeg vil ikke levere noen utførlig gjennomgåelse av Moes verk, men bare forsøke et referat med noen tilføyde bemerkninger. Min hensikt med det er nærmest å insitere til studium av boken. Da Moe har satt betegnende overskrifter over de forskjellige kapitler og avsnitt i sin bok, vil jeg ta opp de fleste av disse.

Fra skole til kirke.

Overgangen fra Jesu liv til den apostoliske tid kan kort og godt karakteriseres som en overgang fra disippelkrets til menighet, fra skole til kirke, sier Moe. Når Jesus talte om å bygge sin kirke, var det ikke med tanke på nutiden, men på fremtiden (Matt 16, 17). Selvsagt var Jesus mer for sine disipler enn andre lærere for sine elever, han var Messias, Guds sønn. Men han sto for dem snarere som «Messias futurus» enn som «Messias præsens».

Den store overgangen fra skole til kirke skjedde ved disippelkretsens tro på Jesus som den oppstandne og himmelfarne Messias

og ved dens opplevelse av Åndens utgytelse, som førte med seg kirkeordning og gudstjeneste med dåp og nattverd.

Jesus ville en kirke.

Père Loisy har riktignok sagt det store ord at Jesus ville opprette Guds rike på jorden, men isteden kom kirken. Det er hva flere radikale teologer sier. Men etter kildene har Jesus forutsagt og befalt at hans rike skal være og arbeide og vokse som et samfunn innenfor den nærværende verden, altså som en kirke. Det finnes ingen saklig grunn til å kassere ord som Matt 12, 28; Luk 17, 20 eller lignelsene om klinten blant hveten og noten i sjøen m. m. De som anerkjenner Johannes-litteraturen, vil finne kirketanken sterkt bevitnet i Jesu ord om vintreet m. m.

En kirke, flere menigheter.

Moe påviser at N. T. overalt ser «Ekklesia» som en enhet. Når den enkelte menighet kalles med samme navn, er det fordi den er del av kirken, eller kanskje rettere fordi den er representant for kirken på sitt sted. Kirken er «det tredje folk», forskjellig både fra jøder og hedninger.

Visstnok tok utviklingen av kirken som institusjon lang tid. Men like fra først av var apostolatet i virkeligheten et kirkelig embete, og allerede i det første slektledd oppsto en rekke kirkelige institusjoner. Og dette er Moes hovedsats: «Med all sin entusiasme var den apostoliske tid samtidig preget av en merkelig sindighet og orden. Dens trosforestillinger var ikke så flytende og dens menighetsliv ikke så formløst og uregulert som det i nyprotestantismen lenge har vært yndet å fremstille det. Allerede i apostel-tiden begynte det å danne seg faste ordninger både på lærens og livets område, og det er overhode misvisende å oppstille den motsetning mellom Ånden på den ene side og form og regel på den annen, som man ofte både i lærde og leke kretser har vært tilbøyelig til. I virkeligheten var Ånden selv en ordens og sindighets Ånd.»

Apostolatet og apostlene.

Moe mener at apostolatet var en original institusjon, som ikke hadde sine røtter i det samtidige miljø. Jesu apostlers kall var å representere ham ved å tale i hans navn. Sin forkynnelse skulle

de bekrefte ved undergjerninger. Og de skulle være ledere og lærere i kirken.

Når det i N. T. tales om andre apostler enn de 12, forklarte Odland det således at «apostel» i urkirken uten forskjell bruktes om en reisepredikant utsendt umiddelbart av Herren eller middelbart av menigheten. Moe mener at «apostler» egentlig betyr de 12 samt Paulus, men i utvidet betydning også brukes om deres kolleger. Apostler i ordets fulle, egentlige forstand var kun de misjonærer som var kalte umiddelbart. Dette apostolatet var noe enestående i historien og fikk ingen suksesjon.

Evangeliet og misjonsprekenen.

Grammatisk sett er genitiven i «Kristi evangelium» opphavsgenitiv. Men saklig sett ble evangeliet allerede i Kristi munn, og enda mer i apostlenes munn, et budskap om Guds rike og dets Herre, altså et evangelium om Kristus. Og praktisk ble evangeliet som misjonspreken et kall til bot og tro på frelsen. Denne preken var ikke av etisk art, den gikk ikke inn på Jesu mangehånde bud.

Apostlene skulle være «vitner», det var et meget viktig moment i forkynnelsen. «Evangeliet» bruktes fortrinsvis om misjonsforkynnelse, men på minst ett sted (Rom 1, 15) også om forkynnelse for de kristne. Faktisk og praktisk må jo evangeliet vende seg både til dem som skal komme til troen, og til dem som er kommet til troen, troen eies bare idet den vinnes på ny. Våre fire beretninger om Kristus er med rette kalt «evangelier», og vi vet at de i det 2. århundre ble lest og utlagt i den del av den kristne gudstjeneste som var tilgjengelig både for kristne og andre.

Israelsmisjon og hedningemisjon.

Den radikale kritikk nekter at Jesus kan ha gitt misjonsbefalingen i Matt 28, spesielt ikke som den der trer fram, knyttet til det treenige gudsnavn. Men i virkeligheten har Jesus gitt misjonsbefalingen ofte, eller i grunnen alltid når han forutsatte at evangeliet skulle bli prekt for hedningene. Allikevel holdt apostlene seg først til Israels-misjonen, langsomt og nølende ble de ført til hedningemisjon, og riktig fart i denne ble det først da Paulus var kalt til gjerningen.

Innholdet av Paulus' misjonsforkynnelse har ikke vært identisk med brevenes, for disse var ikke skrevet til hedninger, men til troende kristne og i bestemte øyemed. Men av brevene og Acta kan vi slutte hvorledes den første forkynnelsen var og virket.

Det første moment i den var ikke moralpreken, men vitnesbyrd mot avgudsdyrkelsen. Det annet var frelsen ved Kristus. Men menighetene må ha lært meget mer enn disse nakne sannheter, og lærertjeneste forutsettes i brevene til menighetene (Gal 6, 6 m. fl.).

Forkynnelse og opplæring siktet ikke bare på den enkelte. Det er tydelig at Paulus hadde åpent øye både for familiens og folkets verdi, derfor tenderte alt apostelkirken mot folkekirke.

Etter Herrens ord Matt 11, 27 og Paulus' 1 Kor 1, 26 ff. var det særlig i de lavere samfunnslag evangeliet fikk inngang, det vet vi også fra hedenske forfattere. Men det kom noen rike og mektige menn med. Og så har kvinnene tydeligvis spilt en stor rolle i de første hedningekristne menigheter.

Tallet av de kristne omkring år 100 anslåes av Harnack til 200 000. Omkring 50 år deretter sier 2. Klemensbrev at det var flere kristne enn jøder i riket. De må da ha vært minst en million. En eksplosiv utvikling!

Dåp og kristenlære.

N. T. går ut fra som en selvfølgelighet at alle kristne er døpt. At man allerede i urkirken har døpt også småbarn erkjennes mer og mer av forskerne. Den religionshistoriske skole slutter seg til det ved paralleller fra de samtidige religioner. Denne skolen har i det hele tjent som en motvekt mot overdreven spiritualistisk fortolkning av N. T. Men det er ikke bare religionshistorikerne som har øye for det sakramentale i N. T. Endog kvekernes ledende teolog Rufus M. Jones har det, skjønt han finner det tryggest for kristne i nutiden å holde seg borte fra disse apostoliske skikkene.

Allerede urmenigheten fikk sammenfattende formuleringer av den kristne bønn og den kristne tro. Spørsmålet om disse formuleringers historie er, som vi vet, meget omstridt og kanskje uløselig. Med bønneformelen er det noenlunde greitt, bønnen er Fadervår. Men hva er den «trosregelen», som kirkefedrene ofte nevner? Jeg har en mistanke om at den er like ubestemt som «tradisjon». Moe mener at Nicænum med sitt «Vi tror» og sitt mer læremessige preg svarer til trosregelen. Apostolicum skal derimot svare til dåpsbefalingens tre navn, sier Moe.

Evangeliene og evangeliet.

De fire evangeliene er noe for seg, både deres innhold og deres form er enestående i verdenslitteraturen. De er ikke skrevet for

folk uten kjennskap til kristendom, de vender seg til kristne lærlinger. Vi teologer er lært opp til å se forskjellen mellom de fire evangelistene. Moe gir en kraftig og inngående fremstilling av det som er felles for de fire, og det er jo helt overveiende.

Menighetsliv og gudstjeneste.

Ordet «koinonia» (Ap gj 2, 42) er etter Moes mening et eget setningsledd. Det betegner det samme som at alle troende var sammen og hadde alt felles. Moe peker på at «koinonia» på enkelte andre steder i N. T. like fram har betydningen økonomisk deltagelse, understøttelse. Merkelig er det at N. H. Hauge mente presis det samme, når han talte om «samfunn». Her går Moe inn på hvor meget dette samfunn i urmenigheten har omfattet. Han viser at det ikke har vært en maskinmessig økonomisk kommunisme, men «den første kjærlighets kirkelige fattigpleie».

Så går han over til det vanskelige spørsmål om gudstjenesten i den første menighet og det enda vanskeligere om brødsbrytelse og nattverd. Det er ikke plass til å nevne de mange teorier som er satt fram her. Moe slår fast: «Brødsbrytelsen» i den første menighet er ikke noe annet enn «Herrens nattverd» hos Paulus. Den viser altså tilbake til Jesu innstiftelse den siste aften, slik som de første evangelier gjengir den. Men den urkristelige brødsbrytelse var knyttet til et virkelig måltid, og de to ting sto ikke slik atskilt for den urkristelige bevissthet som for vår. De to ting gikk i hverandre. Velsignelsen av brødet og vinen innledet det hele måltid, så fulgte nytelsen av det sakramentale brød og fellesspisningen, og etter denne ble endelig nattverdkalken drukket.

Kirkelig organisasjon.

er vel det spørsmål som har vakt mest strid i kirkens historie. Det er svært hvor utydelig N. T. uttaler seg om denne saken, vi kunne ønske det inneholdt om ikke mer enn et halvt snes linjer med grei beskjed om hvorledes menighetsordningen med tjenestemenn osv. var, hvorledes disse ble tilsatt, hvorledes forholdet var mellom dem og menigheten osv. Men nei, det er ikke råd å finne klart svar.

Den katolske kirke bygger jo hele sitt system på bispeembetet. Men i det katolske nytestamente (Oslo 1938) finnes denne anmerkning: «Biskoper kaltes i den første kirke alle åndelige forstandere, enten de hadde fått bispevigselen eller bare prestevigselen.» Kato-

likkene erkjenner dermed faktisk at N. T. ikke skiller mellom biskoper og noen andre tjenestemenn.

Vi som tror på Bibelen som Guds ord, vil finne en guddommelig hensikt i dette. Vi skal vite at kirken fra først av har hatt mange nådegaver og tjenester, men vi skal aldri få vite nøyaktig hvorledes disse tjenestene var organisert, for at vi ikke skal etterligne dem «more simiarum» — på apekattenes vis, som de sa i middelalderen.

Moe begynner med at enhver tjeneste forutsetter en tilsvarende nådegave. Tjenesten kan gjøres mer spontant etter et indre kall, eller mer pliktmessig, fordi den er overdratt en av menigheten. I siste tilfelle får den karakter av et embete, for så vidt dermed menes en samfunnsfunksjon som er overdratt bestemte personer som deres stadige kall.

Av kirkens embeter eller menighetens tjenester, som er to forskjellige ord for samme sak, nevner Moe først diakonenes. Under noen tvil mener han at «de sju» i Ap gj. 6 hadde vesentlig samme tjeneste som diakonene i 1 Tim 3, 8 ff.

«De eldste» (Ap gj. 11, 30 osv.) er en betegnelse som vi møter atter og atter i N. T. Hvem er det? Etter en inngående drøftelse kommer Moe til et resultat som vil være overraskende for mange eldre teologer: De i Acta 11, 30 etc. omtalte «presbyteroi» er menighetens æreseldste, som hadde en ledende stilling på grunn av sin personlige autoritet. «De eldstes» krets omfattet ikke bare tilsynsmennene, men også diakonene, ja i videste forstand overhode de charismatisk begavede i menigheten.

Men hvem og hva var tilsynsmennene i urkirken? Navnet «episkopos» var i datidens språkbruk ytterst mangetydig og kunne brukes om de forskjellige slags tilsynsmenn, man har ikke kunnet påvise noen fast innholdsmessig betydning av ordet. Noen forskere har ment at kirkens episkoper bare hadde å «se til» menighetens administrasjon, især økonomien.

Moe viser at en slik spesialisering ikke er bevitnet i N. T. og den er i seg selv urimelig. Tilsynsmennene har sikkert deltatt i og helst ledet forkynnelsen og sakramentenes forvaltning. Omkring år 100 begynte etter det høyeste politiske eksempel prinsipatet å fortrenge kollegiestyret på alle områder innenfor det romerske rike. Da ble det også en princeps blant hver menighets presbyteroi, og navnet episkopos høvde godt for ham.

Ved siden av diakoner, presbytere og episkoper nevner N. T. flere kirkelige tjenere, især profeter og lærere. Moe viser at dette ikke må presses, slik at disse personers virke skulle være begrenset

til en spesialitet. Tvert imot har vel en profet kunnet være lærer og omvendt og kanskje samtidig tilsynsmann, foruten at han da selvfølgelig kaltes «eldste».

Hvorledes ble kirkens tjenere i aposteltiden valt eller tilsatt eller innsatt? Det synes meg umulig å få noe samlet bilde av det. Vel helst fordi det ikke fantes noen enhetlig skikk for det. Bare det sto fast: Til hver tjeneste svarte en nådegave. Og det var ikke egentlig mennesker som kalte til tjenesten, men Gud selv ved sin Hellige Ånd.

I de siste kapitlene behandler Moe apostelkirkens lærestridigheter, særlig kampen om loven, moralsk liv og kirketukt, eskjatologi og profeti. Når jeg ikke forsøker noen gjennomgåelse av disse rike kapitlene, er det simpelthen fordi jeg ikke kan få presset innholdet sammen til et passende mål. Jeg får si: Ta og les!

Og den som leser Olaf Moe, får en følelse av å bli grepet av en varm hånd, som stille fører gjennom vanskeligheter til trygg grunn. De siste linjene i hans bok lyder så: «De sindige nådegaver, tro, håp og kjærlighet, er de høyeste virkninger av Ånden, så sant som de evig skal bestå, mens de mer overordentlige nådegaver skal forgå med denne verden (1 Kor 13, 13). En pnevmatiker i apostolisk forstand er ikke en ekstatiker, men meget mer den kristen hvis hele liv er gjennomtrengt av Guds hellige og helliggjørende Ånd.»

Ivar Welle.

LITTERATUR

Regin Prenter: Skabelse og Genløsning II. *Skabelsen.* (G. E. C. Gad, København.)

Anden del af professor Prenters dogmatik er nu udkommet. Den handler om «Skabelsen», og værket holder, hvad der blev lovet i første del: et virkelig betydeligt dogmatisk arbejde inden for den nordiske teologi! Klar i sprog og opbygning og overskuelig i formen. Hver paragraf indledes med en tese, der i en sum giver forf.s hovedtanke og slutter med en ekskurs, der er trykt med petit, og som giver det dogmehistoriske stof.

Bogen er delt i to hovedafsnit: Skabelsens Gud og skabelsens menneske. Det er klart, at denne del af dogmatikken i vore dage må tage særligt hensyn til Karl Barth, og det mærkes, at Prenter står selvstændigt med sin opfattelse lige over for Barth. Interessant er paragraf 23, der udvikler forf.s tanker om «status originalis og status gratiæ». Status originalis er ifølge Prenter den tilstand, i hvilken gudbilledligheden er til stede i Guds forjættelse, mens status gratiæ er den tilstand, i hvilken den er til stede som forjættelsens opfyldelse. Derved gives udtryk for enheden i Guds skaber- og genløsergerning. Genløsningen kan nemlig kun forstås som skabelsens genoprettelse, idet syndefaldet bliver grænsen mellem disse to stadier. «Der er,» siger Prenter, «noget afgjort galt i en theologi, som er i stand til at forklare sig genløsningen alene ud fra en forudsat syndig virkelighed uden at behøve skabelsen som forudsætning. Det er markionitismens stadig aktuelle mulighed.» Men derved kommer forf. ind på en tanke, som er fremsat av *Grundtvig* om: «Menneske først og kristen så», og Prenter ser i denne grundtvigske formulering en nøgle til forståelsen af forholdet mellem status originalis og status gratiæ. Hans betragtninger herover er i høj grad læseverdige, ligesom han på en udmærket måde i den påfølgende ekskurs gør rede for Grundtvigs tale om «Menneske først og kristen så».

K. E. Jordt Jørgensen.

Regin Prenter: Skabelse og Genløsning III og IV (Kristologi og Soteriologi) (G. E. C. Gads Forlag, København).

Professor Prenter i Aarhus har nu afsluttet sin dogmatik med to vægtige bind om kristologien og soteriologien.

Det er ikke muligt at gøre rede for hele dette interessante og betydelige værk, som på een gang viser forfatterens store selvstændighed og samtidig hans rodfæstethed i Grundtvig og Barth, men vi vil i de følgende linjer pege på forskellige karakteristiske enkeltheder.

I afsnittet om «Forsoning og fornyelse» hedder det (pag. 473): «. . . at en psykologisk opfattelse af ordo salutis ikke er mulig. Skal der tales om stadier i ordo salutis . . . da bliver det stadier, som kendetegnes ikke ved psykologiske data, men ved Guds ords virkemåde. Ikke psykologisk, men alene sakramentalt kan der skelnes mellem genfødelsen som dåbens værk, helliggørelsen som forkyndelsens værk og fuldendelsen som nadverens værk.»

Og under afsnittet om barnedåben (pag. 497) siger han: «En for mange anstødelig skik, som derfor adskillige evangeliske kirkesamfund, f. eks. den norske og den svenske kirke, har afskaffet, nemlig tilspørgslen ved dåben, giver et slående udtryk for overbevisningen om, at Jesu ord finder vej dèr, hvor vore ord spærret ude.»

Og under eskatologien gør Prenter op med «Afmytologiseringen» (s. 575): ««Afmythologiseringen» kan . . . ikke fordres på det eskatologiske område uden også at gennemføres på alle andre områder og først og fremmest på selve gudsforestillingen. En «afmythologisering», som ikke forkaster forestillingen om Gud som en handlende person, der kan træde i personligt forhold til mennesker, er en inkonsekvens, som lader udrensningen af de mythologiske forestillinger gøre holdt på et ganske tilfældigt sted. Det moderne verdensbillede er nemlig ikke tanken om en «Gud, der forlader synder» mindre fjendtlig end tanken om et «liv efter døden».

K. E. Jordt Jørgensen.

GUDS ORD OG DEN MENNESKELIGE TILKNYTNING SOM DOGMATISK PROBLEM

Av Leiv Aalen.[1]

Problemet om den menneskelige tilknytning for Guds ord har i en eller annen form beskjeftiget teologien like fra oldkirken av. Innenfor katolsk teologi er det her problemstillingen *natur og nåde* som fra gammelt av danner grunnlaget.[2] Den tilsvarende formulering innenfor nyprotestantisk teologi er *fornuft og åpenbaring.*[3] Sett på bakgrunn av reformasjonens tese om det eksklusive *sola gratia* — *sola fide* frambyr den typisk nyprotestantiske problematikk i enda høyere grad enn den katolske en fremmedartet løsning på det foreliggende problem. Det skyldes derfor ingen tilfeldighet at problemet har fått en særlig aktualitet innenfor det oppgjør med nyprotestantismen som i løpet av den siste mannsalder er blitt en dominerende faktor i vår tids teologi. Det vil være kjent at den debatt som den såkalte dialektiske teologi satte i gang omkring disse ting, i 30-årene kulminerte i intense meningsbrytninger om problemet «Anknüpfungspunkt» som antropologisk forutsetning for teologi og forkynnelse. Den strid som her oppsto blant de førende dialektiske teologer, er nylig blitt utførlig behandlet i en svensk monografi om den naturlige teologis problem hos Karl Barth, men det kan neppe sies å ha lykkes forfatteren å bringe noen egentlig klarhet over tilknytningsproblematikken.[4]

1) Prøveforelesning over selvvalt emne, holdt for den teologiske doktorgrad 11. juni 1953; her forsynt med anmerkninger.

2) Cfr. *Kristen Ejner Skydsgaard,* Metafysik og Tro (Kjøbenhavn 1937), som gjør rede for natur—nåde-problematikken i nyere thomisme (særlig kap. II, s. 109 ff.), likeså *Karl Eschweiler,* Die zwei Wege der neueren Theologie (Augsburg 1926), som konfronterer det thomistiske alternativ med en rasjonalistisk anstrøken katolsk apologetikk.

3) Cfr. det historiske oversyn hos *Robert Jelke,* Vernunft und Offenbarung (Gütersloh 1932).

4) Cfr. *Benkt-Erik Benktson,* Den naturliga teologiens problem hos Karl Barth (Lund 1948), hvor kap. I behandler «Striden om anknytningspunkten» (s. 1 ff.). Forf. gir et utmerket referat av de stridendes problematikk, men det han selv i fortsettelsen sier til kritikk av Barth, virker ikke klargjørende. Han knytter til Wingrens Barth-kritikk (cfr. s. 130 anm. 109, nærmere s. 245 ff., smlgn. nedenfor anm. 48),

Vi skal her ta opp problemet i en noe videre sammenheng og skal da først til innføring i problematikken søke å ta stilling til de vesentlige synsmåter hos *Emil Brunner* og *Karl Barth,* som i midten av 30-årene gikk hver sin vei i spørsmålet om tilknytningspunktet.

Allerede i 1929 gjorde Brunner i en artikkel i Zwischen den Zeiten: Die Andere Aufgabe der Theologie, seg til talsmann for en polemisk-apologetisk eller «eristisk» teologi som skulle supplere dogmatikken med en eksistensiell refleksjon over antropologien, denne da tenkt som felles plattform for oppgjør mellom kristen og ikke-kristen menneskebetraktning.[5]) Forutsetningen er at allerede vantroens tolking av den menneskelige eksistens bærer i seg et uklart spørsmål etter Gud, for dette spørsmål er til sist «identisch mit der Humanität» og danner dermed grunnlag for enhver menneskebetraktning.[6]) Men i motsetning til den nyprotestantiske apologetikk som søkte tilknytningspunktet «im Positiven statt im Negativen», skal oppgaven etter Brunner bestå i å berøve mennesket dets livsanskuelsesmessige illusjoner, for derved å åpne plass for det svar som kristentroen alene kan gi.[7]) Han konkluderer med å karakterisere metoden som «*christliche Sokratik*», beregnet på å avlokke mennesket «das Geständnis der Unwahrheit» mens formidlingen av selve den forløsende sannhet må overlates til kristendommens budskap.[8]) I dette ligger i virkeligheten et ufrivillig vitnesbyrd om at det ikke riktig har lykkes ham å distansere seg så grundig fra nyprotestantismen som han

men oppnår for tilknytningens problem nærmest bare å redusere det til et skinnproblem for evangelisk tenkning (cfr. s. 129 anm. 108, nærmere s. 145). Til kritikk av denne «problemløse» problematikk i et ellers fortjenstfullt arbeid cfr. *Regin Prenter* i Svensk teol. kvartalskrift 1949 s. 258 ff., smlgn. *N. H. Søe* i Dansk teol. Tidsskrift 1949 s. 184 ff. Cfr. ellers *Chr. Ihlen,* Litt om problemet: «tilknytningspunktet» i den nyeste teologiske tenkning (T. T. K. 1936 s. 1 ff.).

5) Cfr. årg. 1929 s. 255 ff. Betegnelsen «*eristische*» teologi sikter til en polemikk som ikke bare vil nedkjempe fornuften, men vinne den for troen, og Brunner søker her tilslutning til de tre store «Eristiker der Neuzeit»: Pascal, Hamann og Kierkegaard (s. 260). Det gjelder å tvinge motstanderen inn i menneskelivets «*existentielle*» spørsmålsstilling (ibid.).

6) Cfr. s. 262, hvor det tales om at menneskelivet i sin «Fragwürdigkeit» er «wesentlich Frage nach Gott», og at den eristiske oppgave må bli «den Menschen seine eigene Frage nach Gott verstehen zu lehren».

7) Sitatet fra s. 262. Det gjelder å avsløre *idealismen* (inklusive mystikken) og *naturalismen* som innbyrdes motstridende «Illusionen» (s. 263 ff.), for å bringe Ordets «Erfüllung des Wahrheitsmomentes, das auch in dieser nichtexistentiellen Seinsdeutung noch vorhanden ist, aber, weil nur Halbwahrheit, nie zur Vollendung kommen kann» (s. 267). Mennesket er «*ansprechbar*» med sikte på den synd det søker å dekke med sine illusjoner, og netopp i dette består «die Anknüpfung» (s. 267 f.). Den eristiske «Reflexion» (s. 259) deltar her i forkynnelsens oppgave ved å tale «*über* das Wort Gottes und — *über* die Widerstände des Menschen» (s. 269). Som ensidig dogmatiker forsømmer Barth kirkens *pedagogiske* oppgave (s. 271 ff.).

8) Cfr. s. 275, hvor denne sokratikk betegnes som «viel sokratischer — als die ihres Erfinders».

selv mener, for anvendelsen av den sokratiske metode går også i denne negative vending tilbake til opplysningstiden.[9])

I en ny artikkel fra 1932: Die Frage nach dem «Anknüpfungspunkt» als Problem der Theologie, går Brunner nærmere inn på saken.[10]) I tilslutning til *Rudolf Bultmann* taler han her om et almenmenneskelig og almenreligiøst «Vorverständnis» av tilværelsen som «schlechtweg unentbehrliche Voraussetzung» for forståelsen av evangeliet.[11]) Det foreligger her en bestemt «Kontinuität» mellom det menneskelige og det kristelige, men den må riktignok på det avgjørende punkt gjennombrytes av den strengeste «Diskontinuität» for at tilknytningen virkelig skal komme i stand.[12]) Kontinuitetsmomentet ligger da dels i menneskets «*formale Personalität*» som troens fornuftsmessige forutsetning, dels også i den begrensning som det erfarer i sitt forhold til den immanente

9) Et tydeligere vitnesbyrd om samme sak gir Brunner i Philosophie und Offenbarung (Tübingen 1925), hvor han under henvisning til *Sokrates* taler om et teologisk samarbeid med den *kritiske filosofi,* «wie sie durch die Namen Plato, Descartes und Kant am kürzesten und würdigsten bezeichnet ist» (s. 7). Det hele minner om den sokratiske religionsapologi som *Zinzendorf* ca. 1725 utformet under påvirkning av den gryende «Aufklärung», cfr. Leiv Aalen, Den unge Zinzendorfs teologi, kap. II (s. 104 ff.). Cfr. ellers *Benno Böhm,* Sokrates im achtzehnten Jahrhundert (Leipzig 1929), hvor Sokrates framstilles som opplysningstidens filosofiske heros.

10) Cfr. Zwischen den Zeiten 1932 s. 505 ff. Smlgn. artikkelen Theologie und Kirche, ibid. 1930 s. 397 ff., hvor det med tanke på den språklig-pedagogiske tilknytning advares mot «eine Übertreibung des Gegensatzes von Natur und Gnade» (s. 398, anm. 1).

11) Cfr. s. 508 og 510, med en viss *reservasjon* overfor Bultmanns «weitgehende Schlüsse» (s. 508), nærmere utført i artikkelen Theologie und Ontologie — oder die Theologie am Scheidewege (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1931 s. 111 ff.). *Bultmann* har ut fra tidligere ansatser nærmere utformet tanken om «Vorverständnis» i artikkelen Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube (ibid. 1930 s. 339 ff., her med tilslutning til Heidegger), videre i artikkelen Das Problem der «natürlichen Theologie» (Glauben und Verstehen bd. I, Tübingen 1933, s. 294 ff.), endelig i artiklene Die Frage der natürlichen Offenbarung og Anknüpfung und Widerspruch (Glauben und Verstehen bd. II, Tübingen 1952, s. 79 ff. og 117 ff.). Bultmanns anvendelse av Heideggers ontologi blir hos *Wilhelm Link,* «Anknüpfung», «Vorverständnis» und die Frage der «Theologischen Anthropologie» (Theol. Rundschau 1935 s. 205 ff.) gjenstand for en «luthersk» tolkning (cfr. s. 224 ff., smlgn. s. 245 ff.), mens Brunners løsning avvises som aristotelisk (s. 205 ff.). Som det fremgår særlig av den sistnevnte artikkel av Bultmann, ligger hans løsning i realiteten nær opp til Brunners, bare at den er sterkere eksistensialfilosofisk preget enn dennes. Cfr. ellers Tübingenfakultetets Denkschrift: Für und wider die Theologie Bultmanns (Sammlung gemeinverst. Vorträge nr. 198/199, Tübingen 1952), som gir en velavveid kritikk av Bultmanns «Anschluß an die Existenzphilosophie» (s. 20 ff.), likeså *Karl Barth,* Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen (Theol. Studien nr. 34, Zollikon—Zürich 1952), hvor Bultmanns teologiske program («Entmythologisierung») ses som en modernisert lutherdom i eksistensialfilosofisk utgave (s. 46 ff.).

12) Cfr. s. 510 f., hvor det også bemerkes at sistnevnte synspunkt «in Bultmanns Lehre vom Vorverständnis zu kurz kommt» (anm. 1, smlgn. s. 525). Brunners anliggende her ble allerede formulert i den (ovenfor anm. 10) nevnte artikkel fra 1930, hvor det med tilslutning til Bultmann tales om en nødvendig tilknytning til almenreligiøse begreper, som så i den kristelige språkbruk blir «*radikal verstanden*» (Zwischen den Zeiten 1930 s. 398). Denne radikalisering er en hovedtanke nettopp hos Bultmann, cfr. de (i foreg. anm.) nevnte artikler i Glauben und Verstehen bd. II. På samme linje ligger *Heinz-Horst Schrey,* Existenz und Offenbarung (Tübingen 1947), som setter seg som oppgave «in der Existentialaporetik die Ausweglosigkeit der Existenz ohne die Offenbarung auf[zu]decken», men da slik at den eksistensfilosofiske problematikk først får «ihre eigentliche Radikalität» fra åpenbaringen (s. V f.).

verden, og endelig i menneskets motsigelsesfulle «Selbstverständnis *als* Person in seiner Korrelation zur Gotteserkenntnis».[13]) Til det sistnevnte hører som det egentlige sentrum «*das Gewissen*», det vil nærmest si den onde samvittighet: «das Schuld-, Sünde- und Verlorenheitsbewußtsein des natürlichen Menschen», og her finner den sentrale tilknytning sted idet «dieses Negative zur Reife gebracht wird», for så å møtes av sin egen motsetning, ordet om syndsforlatelsen.[14]) Den nærmere begrunnelse for det hele søker Brunner i tanken om menneskets medskapte gudsbilde, *imago Dei*, som går igjen også i det naturlige menneskes *humanitas*, bare at denne nå etter sitt innhold korresponderer med *vredens Gud* som det objektive korrelat til den onde samvittighet.[15])

I sitt lille skrift fra 1934: Natur und Gnade, som bærer undertitelen «Zum Gespräch mit Karl Barth», søker Brunner å utbygge det sistnevnte synspunkt ved å ta opp den gamle distinksjon mellom en *formal* og en *material* «Gottebenbildlichkeit».[16]) Han befatter seg her særlig med den formale gudlikhet som skal falle sammen med «das Humanum» og som hovedmomenter omfatte den fornuftsmessige forutsetning for synden: «das Subjektsein des Menschen und die Verantwortlichkeit».[17]) Bare den materiale gudlikhet er gått tapt gjennom synden, men det betyr da at mennesket ikke lenger er «personhafte Person, sondern widerpersönliche Person».[18]) Ellers inneholder dette skriftet vesentlig et oppgjør med Karl Barths begynnende kamp mot den naturlige teologi, som ifølge Brunner har ført til en rekke «falsche Konsequenzen» ut fra den dialektiske teologis felles utgangspunkt.[19]) Han konkluderer her med å hevde at det er «die Aufgabe unserer theologischen Generation, sich zur rechten theologia naturalis zurückzufinden», og løsningen skal da bestå i en *kristelig* naturlig teologi

13) Cfr. s. 514 f.
14) Cfr. s. 517.
15) Cfr. s. 519 ff. I tilknytning til dette omtales som hovedoppgaven for en kritisk filosofi å gi en nærmere bestemmelse av det formale personlighetsbegrep som også kristentroen forutsetter (s. 525 f.). Den som er kommet løsningen av denne oppgave nærmest, er ifølge Brunner ikke Heidegger, men Kant (s. 527).
16) Skriftet (Tübingen 1934) innleder med å betone fellesskapet med Barths teologiske anliggende (s. 3 ff.), for så å avvise hans «falsche Konsequenzen» (s. 7 ff.). Mot disse stiller Brunner opp en rekke «Gegenthesen» (s. 9 ff.), hvorav den første handler om formal og material gudlikhet. Under påberopelse av Calvin søkes det hele godtgjort som «reformatorische Lehre» (s. 22 ff.), smlgn. monografien av en Brunner-elev: *Günter Gloede*, Theologia naturalis bei Calvin (1935) og det motsatte innlegg av *Peter Barth*, Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin (Theol. Existenz heute nr. 18, München 1935). Cfr. ellers *Hermann Volk*, Emil Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen (Emsdetten 1939).
17) Cfr. s. 10.
18) Cfr. s. 11.
19) Cfr. ovenfor anm. 16. Det avsluttende avsnitt bærer titelen: Die Bedeutsamkeit der theologia naturalis für Theologie und Kirche (s. 36 ff.).

som bare er tilgjengelig ut fra troen på Kristus.[20]) En prøve på hva oppgaven her skal bestå i, ga Brunner et par år forut med et omfattende utkast til en såkalt protestantisk-teologisk etikk under titelen «Das Gebot und die Ordnungen».[21])

Barths tilsvar til Natur und Gnade kom samme år i form av et bidrag til barthianernes nye skriftserie Theologische Existenz heute, som ved utgangen av 1933 hadde avløst det nevnte felles-dialektiske tidsskrift Zwischen den Zeiten og dermed latt den indre sprengning av den dialektiske teologi tre åpent fram.[22]) Under den fyndige titel «Nein!» bryter han her meget skarpt og ironisk staven også over Brunners form for naturlig teologi. Polemikken er riktignok preget av en viss uklarhet for så vidt som han nærmest forutsetter at Brunner har forlatt sin tidligere negative tilknytningsproblematikk for å havne i en *theologia naturalis vulgaris* etter tradisjonell nyprotestantisk oppskrift.[23]) Dette er en misforståelse, som Brunner først søkte å møte med en «stark erweiterte Auflage» av Natur und Gnade fra 1935 og dernest med en bebudet monografi over antropologien fra 1937: Der Mensch im Widerspruch.[24]) I det sistnevnte arbeid lar han distinksjonen mellom formal og material gudlikhet falle til fordel for en gjennomført dialektisk utforming av den tidligere antydede bestemmelse av det naturlige menneske som «widerpersönliche Person».[25]) Samtidig hevder han at den tilsvarende dialektiske bestemmelse av tilknytningspunktet like fra 1925 av uforandret har stått i sentrum av hans teologiske tenkning.[26]) Og kaster vi et blikk bakover til midten av 20-årene, finner vi at han i en rekke mindre

20) Cfr. konklusjonen s. 44. Til annen tese, som handler om «Gottes Schöpfungsoffenbarung», heter det s. 15: «die rechte natürliche Gotteserkenntnis hat nur der Christ, d. h. der Mensch, der zugleich in der Christusoffenbarung drinsteht.» Smlgn. nedenfor anm. 24.

21) Undertitelen lyder: Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik (Tübingen 1932). Smlgn. nedenfor anm. 36.

22) Cfr. Nein! Antwort an Emil Brunner (Theol. Existenz heute nr. 14, München 1934). Den siste årgang av Zwischen den Zeiten (1933) slutter med en rekke avskjedsord (s. 536 ff.), hvorav Barths også finnes i skriftet Gottes Wille und unsere Wünsche (Theol. Existenz heute nr. 7, München 1934, s. 31 ff.). Hans brudd med Brunner var bl. a. forberedt gjennom hans København-foredrag Das erste Gebot als theologisches Axiom (Zwischen den Zeiten 1933 s. 297 ff., cfr. s. 311 f.). En mer spesiell polemikk mot Brunner finnes allerede i Die kirchl. Dogmatik bd. I, 1 (1932, cfr. 2. Aufl. s. 24 ff. og 251 f.).

23) Cfr. avsnitt 5: Brunner einst und jetzt (s. 46 ff.).

24) 2. Aufl. av Natur und Gnade (Tübingen 1935) bringer en uforandret hovedtekst, men supplert med et lengre forord og utførlig anmerkningsanhang, hvor uttrykket «christliche theologia naturalis» er innført (s. IV og s. 50 ff.). Der Mensch im Widerspruch (Berlin 1937) går i titelformuleringen tilbake til en terminologi Brunner innførte allerede i Philosophie und Offenbarung (1925, s. 23) og i Gott und Mensch (Tübingen 1930, s. 79 f.).

25) Cfr. Beilage I (s. 519 ff., særlig s. 530).

26) Cfr. s. 531, smlgn. ovenfor slutten av anm. 24.

publikasjoner, i tilknytning til en såkalt kritisk filosofi à la *Kant*, hevder en dialektikk som går ut på at kristentroen har sin negative forutsetning i den naturgitte «Verzweiflung» eller «Aporie» som nødvendigvis må gi seg av fornuftens teoretiske og praktiske begrensning.[27]) Når han her ut fra kristentroens standpunkt vil se den konsekvente filosofiske selvkritikk som «einen Beginn der Buße —, die sich erst im Glauben vollendet», står vi åpenbart ved utgangspunktet for den omtalte kristelig-sokratiske betraktning, bare at den kritisk-filosofiske spørsmålsstilling senere trer mer i bakgrunnen.[28])

Hos Barth finner nå heller ikke denne negative tilknytningsproblematikk noen anerkjennelse, skjønt han senere kan bruke anerkjennende ord om intensjonen i Brunners antropologiske monografi.[29]) I sitt Nein! tar han tvert imot i de aller skarpeste ordelag til gjenmæle mot en slik problematikk, for i denne mer raffinerte form er den naturlige teologi bare desto farligere.[30]) Jo bedre den lykkes, desto sikrere betyr den «das Ereignis der Aufrichtung des schlimmsten aller Götzen» og dermed sannsynligvis den verste «unter allen Teufeleien», nemlig fornuftens triumf som selvbestaltet verdensdommer: «Gibt es einen dickeren Hochmut als den eines gewissen Kierkegaardianismus? Hat es je einen ausgesprocheneren Prometheismus gegeben als den der Philosophie der an sich selbst verzweifelnden Existenz?».[31]) I selve saken må vi her gi Barth rett når han hevder at den dom over

27) De siterte uttrykk er hentet fra Philosophie und Offenbarung (s. 13 og 24) og Religionsphilosophie evangelischer Theologie (München/Berlin 1927, s. 32 ff.). Cfr. også Die Grenzen der Humanität (Sammlung gemeinverst. Vorträge nr. 102, Tübingen 1922) og artikkelen Gesetz und Offenbarung (Theol. Blätter 1925 sp. 53 ff.). I videre sammenheng finnes samme filosofisk-teologiske dialektikk allerede i Erlebnis, Erkenntnis und Glaube (Tübingen 1922) og i oppgjøret med Schleiermacher: Die Mystik und das Wort (Tübingen 1924). En rammende kritikk av denne fase i Brunners teologi gir *Hans Wilhelm Schmidt*, Zeit und Ewigkeit (Gütersloh 1927), cfr. kap. II (s. 76 ff.). Mer ensidig er kritikken hos *Carl Stange*, Natürliche Theologie (Zeitschr. f. syst. Theologie 1935 s. 367 ff.) som vil redusere Brunners åpenbaringsproblematikk til «reine Dialektik» (s. 395) i betydning av kritisk-filosofisk spekulasjon.

28) Cfr. Philosophie und Offenbarung s. 45. Smlgn. ovenfor anm. 9. — I 2. Aufl. av Natur und Gnade taler Brunner om «einen leicht rationalistischen Anstrich» som hans første «Program der Eristik» led av (s. 50, smlgn. ovenf. anm. 5). Cfr. også selvkritikken i Die christl. Lehre von Gott (Dogmatik bd. I, Zürich 1946) med en viss innrømmelse til Barth (s. 109).

29) Cfr. omtalen av Der Mensch im Widerspruch i Die kirchl. Dogmatik bd. III, 2 s. 153 ff., hvor Barth stiller «eine an Brunner zu richtende Frage».

30) Cfr. Nein! s. 50, hvor det tales om Brunners teori «in jener früheren, Kierkegaardisch-Heideggerschen Form» som «sachlich viel schärfer, versuchlicher, gefährlicher», smlgn. ovenfor anm. 5. *Wilhelm Andersen*, Der Existenzbegriff und das existenzielle Denken in der neueren Philosophie und Theologie (Gütersloh 1940) framstiller Heidegger som en fjern filosofisk disippel av Kierkegaard (s. 78 ff.), Brunner derimot som nær teologisk arvtager (s. 95 ff., nærmere s. 117 ff.) som dog ikke når opp til læremesteren (s. 180 ff.).

31) Cfr. ibid. s. 55.

synden som evangeliet forutsetter, aldri kan være menneskets egen sak, men hører til den Hellige Ånds gjerning.[32]) Dette synspunkt, som Barth både tidligere og senere har gitt en nærmere utforming,[33]) er riktignok heller ikke fremmed for Brunner. Allerede i 1935 søkte han med et lite skrift, Vom Werk des heiligen Geistes, noe skarpere å avgrense også de negative muligheter for en kritisk menneskelig selvbesinnelse.[34]) Senere har han også forkastet sin egen tale om en kristelig naturlig teologi som en villedende terminologi, for kristentroens erkjennelse av en «Schöpfungsoffenbarung» eller «Uroffenbarung» har overhodet ikke noe med en egentlig theologia naturalis å gjøre.[35]) Til denne i og for seg riktige påstand er likevel å bemerke at Brunner dermed for sin del visstnok ikke har oppgitt den naturteologiske metode fra Das Gebot und die Ordnungen, hvor framstillingen av de såkalte skapelsesordninger ikke bygger på skrifteksegese, men på en rasjonal intuisjon som kristentroen angivelig skal være alene om å praktisere med virkelig utbytte.[36])

Vender vi oss til Brunners senere arbeider som Offenbarung und Vernunft fra 1941 og hans dogmatikk fra etterkrigsårene, finner vi at han stadig betoner at *evangeliet* bare er tilgjengelig gjennom Guds ord og Guds Ånd. Men når det gjelder *loven* som evangeliets forutsetning, viser han seg fortsatt interessert i å hevde en viss kontinuitet mellom loverkjennelsen som kritisk «Prinzip der natürlichen Selbsterkenntnis» og troen som Åndens gave.[37]) Her

32) Cfr. ibid. s. 52 f., smlgn. s. 56: «Der Heilige Geist — — bedarf keines Anknüpfungspunktes als dessen, den er selber setzt.» At Barths kritikk her med en viss rett rammer også Kierkegaard, synes godtgjort av *Jan Sperna Weiland*, Humanitas — christianitas (dissert. Groningen 1951) som særlig behandler Jaspers' filosofi, men slutter med en bedømmelse av Kierkegaards «eristic theology» ut fra ortodoks-reformerte forutsetninger: Den representerer «a modern synergism» som forf. anser for korrigert hos Brunner (s. 127 med anm. 106). Til dette cfr. nedenfor anm. 45 f.

33) Cfr. *Karl Barth und Heinrich Barth,* Zur Lehre vom heiligen Geist (München 1930) s. 39 ff. Cfr. ellers nedenfor til anm. 47.

34) Tübingen 1935. Cfr. s. 19 og 32.

35) Cfr. Der Mensch im Widerspruch s. 541 f. og Die christl. Lehre von Gott s. 137 ff. Uttrykket «Uroffenbarung» finnes bare leilighetsvis hos Brunner (bl. a. i Offenbarung und Vernunft, Zürich 1941, s. 53 f. og 57), men er blitt et hovedord hos *Paul Althaus*, cfr. Grundriß der Dogmatik bd. I (innført i 2. Aufl. Erlangen 1936, s. 14 ff.) og Die christl. Wahrheit bd. I (2. Aufl. Gütersloh 1949, s. 43 ff.), her under bredere oppgjør med Barth (s. 67 ff.).

36) Til kritikk av Brunner på dette punkt cfr. Leiv Aalen, Das Zeugnis des Heiligen Geistes als «Prinzip» der evangelischen Ethik (Zeitschr. f. syst. Theologie 1938 s. 248 ff.), hvor den rasjonale metode i hans etiske problematikk påpekes (s. 270 ff.). I Gerechtigkeit (Zürich 1943) knytter Brunner til den tradisjonelle naturrett. — En tilsvarende kritikk må, uten sammenligning for øvrig, rettes mot *P. Althaus*, cfr. Leiv Aalen, Human og kristen etikk (N. T. T. 1948 s. 1 ff.), hvor særlig hans statslære i Obrigkeit und Führertum (Gütersloh 1936) omtales (s. 24 ff.), smlgn. foreg. anm.

37) Cfr. Offenbarung und Vernunft s. 420, hvor det heter at lovens Höchstleistung» er «die verzweifelte Selbsterkenntnis des Menschen», og at dette ligger «im Bereich der eigenen Möglichkeit des Menschen». Ut fra denne forutsetning søker Brunner å

finner han da også sannhetsmomentet i den apologetiske trosbegrunnelse hos typisk nyprotestantiske teologer som *Albrecht Ritschl* og *Julius Kaftan:* «Die Wahrnehmung der Lebensnot *ist* die conditio sine qua non des Glaubens.»[38]) Når Barth stadig innlegger protest mot et slikt resonnement, skjønt han selv i 20-årene ennå befant seg i nærheten av det, må vi ut fra et strengt evangelisk standpunkt gi ham rett.[39]) Når det derimot gjelder Brunners stadige betoning av fornuftsfunksjonen eller den formale humanitas som forutsetning for troen, da er nok Barth for sin del noe for rask når han i sitt Nein! likefrem betegner den kjensgjerning «daß der Mensch der Mensch und keine Katze ist», som teologisk helt uinteressant.[40]) Han har da også senere i sin store dogmatikk modifisert sitt standpunkt her ved selv å gi en utførlig antropologi, men da riktignok på kristologisk grunnlag.[41]) Likevel må det fastholdes at den interesse som Brunner på sin side vier den naturlig-menneskelige fornuft som tilknytning for Kristus-

tilegne seg den lutherske distinksjon mellom «Gesetz und Evangelium» (s. 318 ff.), cfr. også Die christl. Lehre von Gott s. 189 ff., likeså Die christl. Lehre von Schöpfung und Erlösung (Dogmatik bd. II, Zürich 1950) s. 259 ff., her under rammende kritikk av *K. Barth,* Evangelium und Gesetz (Theol. Existenz heute nr. 32, München 1935). Sin nærmeste parallell har det hele hos *Werner Elert,* som lar det naturlige menneskes «Schicksalserlebnis» danne utgangspunkt for en tilsvarende dialektikk mellom lov og evangelium, cfr. Die Lehre des Luthertums im Abriss (2. Aufl. München 1926) s. 3 ff., Morphologie des Luthertums bd. I (München 1931) s. 15 ff. og Der christliche Glaube (Berlin 1940) s. 107 ff., smlgn. debattinnlegget Karl Barths Index der verbotenen Bücher (Theologia militans nr. 2, Leipzig 1935). Til kritikk av Elert her cfr. Leiv Aalen i Luth. Kirketid. 1941 s. 81 ff.

38) Cfr. Offenbarung und Vernunft s. 418, anm. 16, hvor forsøket på å gjøre den nevnte Wahrnehmung til «Motiv des Glaubens» samtidig avvises. Det siktes her til den pragmatiske trosmotivering hos *A. Ritschl,* Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung bd. III (cfr. 2. Aufl., Bonn 1883, s. 189 ff.), videre utformet hos *J. Kaftan,* Das Wesen der christl. Religion (2. Aufl. Basel 1888) og Die Wahrheit der christl. Religion (Basel 1888).

39) Cfr. Barths oppgjør med den eksistensialfilosofisk baserte teologi i Die kirchl. Dogmatik bd. I, 1 s. 128 ff., hvor han innleder med en kritikk av sin egen problematikk i Die christl. Dogmatik (München 1927). Med rette hevder Barth at denne hans tidligere problematikk mer tilsynelatende enn reelt var eksistensialfilosofisk orientert, cfr. nærmere *Benktson,* Den naturliga teologiens problem hos Karl Barth, s. 81 ff.

40) Cfr. s. 25, smlgn. s. 16: «Der Mensch ist auch als Sünder der Mensch und keine Schildkröte». Den dermed gitte «Selbstverständlichkeit» (s. 17) er, sett ut fra åpenbaringens under, «die *uninteressanteste* — — Sache von der Welt» (s. 30).

41) Cfr. Die kirchl. Dogmatik bd. III, 2 (1948), hvis tema er: Das Geschöpf. Bemerkelsesverdig er at mens Barth i bd. I, 1 mot Brunner hevder menneskets gudlikhet i betydning av *rectitudo* og betegner denne som en ved synden tapt, men ved Kristus nyskapt «Anknüpfungspunkt» (s. 251), så går han i Bd. III, 1 (1945) over til å tolke gudlikheten som en *analogia relationis* (s. 219), gitt framfor alt i forholdet mann—kvinne som «das große Paradigma» på gudsforholdet (s. 209). I denne mening er gudlikheten «*nicht* verloren gegangen» (s. 225, likeså bd. III, 2 s. 391). Til kritikk av Barths skapelseslære og det der anvendte analogiprinsipp cfr. *Regin Prenter,* Die Einheit von Schöpfung und Erlösung (Theol. Zeitschrift 1946 s. 161 ff.), likeså samme forf., Die Lehre vom Menschen bei Karl Barth (ibid. 1950 s. 211 ff.), hvor det fiktive i Barths avgrensning fra den katolske analogia entis-problematikk påpekes (s. 220 f.). Misvisende er den tidligere kritikk av Barths analogia fidei fra katolsk hold hos *Jakob Fehr,* Offenbarung und Analogie (Divus Thomas 1937 s. 291 ff.) hvor den i tilslutning til Brunner karakteriseres som «unerhörter Nominalismus» (s. 294).

åpenbaringen, ikke er strengt evangelisk — hvor meget han enn betoner rangordningen «Offenbarung und Vernunft» i motsetning til katolsk og nyprotestantisk læretradisjon.[42]) Fra katolsk hold er det da også i forbindelse med striden om tilknytningspunktet blitt betegnet som ikke utelukket, «daß der katholische Theologe über die Schädigung der Natur durch die Sünde in einer Hinsicht sogar «protestantischer» denkt als Brunner selbst».[43])

Den uklarhet som på dette punkt både fra katolsk og evangelisk hold er blitt påpekt hos Brunner, beror nærmere besett på at han forkaster reformasjonens tese om den trellbundne vilje (servum arbitrium), uten å være klar over at han dermed blir stående på nyprotestantisk grunnlag i hvert fall med det ene ben.[44]) Tross alle forbehold i motsatt retning blir pointet ved Brunners tale om tilknytningspunktet til sist dette at fornuften får selvstendig betydning for troens tilblivelse: «Die Busse vollzieht sich in einem Akt der Vernunft, aber in einem solchen, in dem die Vernunft auf ihre Autonomie verzichtet.»[45]) I samsvar med dette taler han også om troen selv som framgått av menneskets egen «Entscheidung» og oppfatter derfor omvendelsen som «höchste Aktivität».[46]) Også her må vi gi Barth rett når han hevder at det i spørsmålet

42) Cfr. Offenbarung und Vernunft, Vorwort s. VII.

43) Cfr. *J. Fehr*, Zweierlei Offenbarung? Divus Thomas 1936 s. 413.

44) Brunner polemiserer ofte mot Konkordieformelens karakteristikk av det falne menneske som *truncus et lapis* (smlgn. nedenfor under II), cfr. Zwischen den Zeiten 1929 s. 264 og 1932 s. 526, Vom Werk des heiligen Geistes s. 44, Offenbarung und Vernunft s. 411. — I Der Mensch im Widerspruch er denne polemikk (cfr. s. 550) forbundet med et oppgjør med den kirkelige arvesyndslære, hvor Brunner bl. a. avskriver syndefallet som «historisches Ereignis» da det angivelig strider både mot vitenskapen og mot troen (cfr. s. 110 ff. og 132 ff.). Cfr. også Das Wort Gottes und der moderne Mensch (Berlin 1937) s. 48 ff. og 54 ff., likeså Die christl. Lehre von Schöpfung und Erlösung s. 101 ff.

45) Cfr. Offenbarung und Vernunft s. 426, hvor det videre bl. a. heter: «Die Herrschaftsübernahme des Christus geschieht durch Christus selbst, aber sie kann erst geschehen, wo das selbstherrliche Ich, die autonome Vernunft, abgedankt hat.» Det heter samtidig at fornuften bare er i stand til dette «weil sie vom Wort Gottes überwältigt ist» (ibid.), men her blir dog *omvendelsen en akt av det gamle menneske:* «Das autonome Ich muß selbst abdanken — das ist die Busse. Das ist der letzte Regierungsakt des Usurpators» (s. 425). Denne løsning, som finnes skissert allerede i Der Mensch im Widerspruch (s. 552), faller sammen med *den nylutherske synergisme,* cfr. nedenfor under II.

46) Cfr. Vom Werk des heiligen Geistes s. 43 f. og Der Mensch im Widerspruch s. 551 f., smlgn. om troen som «Sache der Entscheidung» Das Wort Gottes und der modern Mensch s. 27, nærmere s. 79 ff., likeså Olaus Petri-forelesningene Wahrheit als Begegnung (Berlin 1938) s. 49 ff. Cfr. også Die Mystikk und das Wort (2. Aufl. Tübingen 1928), hvor troen nettopp etter sin tilblivelse betegnes som «Maximum, Superlativ von Tun» (s. 152), som «höchste Tat» (s. 165). *Helmut Thielicke,* Theologische Ethik bd. I, bekjenner seg fra luthersk side til Brunners Anknüpfungs-problematikk mot Barth (s. 547 f.), smlgn. hans bidrag til Brunner-festskriftet Das Menschenbild im Lichte des Evangeliums (Zürich 1950, s. 65 ff.), men synes da å overse det her påpekte point ved Brunners problematikk. Cfr. ellers det gode bidrag til debatten av samme forf., Kritik der natürlichen Theologie (Bekennende Kirche nr. 53/54, München 1937), også opptatt i hans Theologie der Anfechtung (Tübingen 1949) s. 14 ff.

om troens menneskelige subjekt bare kan bli tale om total nyskapelse, og at den Hellige Ånd derfor representerer ikke bare «die subjektive Wirklichkeit der Offenbarung», men også «die subjektive Möglichkeit der Offenbarung».[47]) Likevel kan det ikke sies at Barth selv gir noen virkelig tilfredsstillende løsning på det problemkompleks som her foreligger; dertil er hans egen teologi altfor belastet med forutsetninger som han på sin måte deler med nyprotestantismen.[48]) Dette gjelder allerede hans eiendommelige «kristomonisme» som berøver den naturlige åpenbaring dens relative selvstendighet og reduserer skaperverket til et slags kosmisk forspill til den historiske forløsning.[49]) Innenfor soteriologien blir denne orientering, i form av en predestinasjonslære som minner om *Schleiermacher,* gjennomført i retning av en almen *apokatastasis,* skjønt apokatastasislæren avvises i sin tradisjonelle form.[50]) Det hører også hjemme i denne sammenheng når Barth tenker seg forløsningen i form av *verdensrettferdiggjørelse.*[51]) Sin foreløpige

47) Cfr. Die kirchl. Dogmatik bd. I, 2 s. 222 ff. og 264 ff., smlgn. bd. I, 1 s. 470 ff. Det hele er en nærmere utredning av temaet fra Die christl. Dogmatik s. 284 ff., smlgn. også ovenfor anm. 33.

48) Cfr. den noe ensidige kritikk hos *Gustaf Wingren,* Gott und Mensch bei Karl Barth (Studia theologica bd. I, Lund 1948 s. 27 ff.), hvor Barths dualistiske grunnmotiv (Gud-menneske) føres tilbake til en antitetisk revoltering av den nyprotestantiske «Humanitätsreligion» (s. 50 ff.), smlgn. samme forfatter, «Ordet» hos Barth (Svensk teol. kvartalskrift 1948 s. 249 ff.). Cfr. også Leiv Aalen, Karl Barths skriftsyn (T. T. K. 1940 s. 77 ff.).

49) Cfr. *R. Prenter,* Die Einheit von Schöpfung und Erlösung (smlgn. ovenfor anm. 41), som med rette påpeker en «Schöpfungsdoketismus» og for så vidt en falsk monisme hos Barth (Theol. Zeitschrift 1946 s. 175). Om det nyprotestantiske opphav til Barths kristosentrisme cfr. Leiv Aalen i N. T. T. 1948 s. 6 ff.

50) Cfr. Die kirchl. Dogmatik bd. II, 2 som i kap. 7 (s. 1 ff.) gir en bred utførelse av temaet fra et tidligere småskrift, Gottes Gnadenwahl (Theol. Existenz heute nr. 47, München 1936). I sistnevnte skrift kritiseres Schleiermachers lære om en «Wiederbringung aller Dinge» (s. 25), og i dogmatikken avvises apokatastasislæren (s. 462 og 467 f.) idet spørsmålet om forløsningens grenser las «*unbeantwortet*» (s. 528). Likevel må selv en Barth nærstående teolog som *N. H. Søe* innrømme at hans lære «med næsten ubønhørlig Konsekvens» tenderer «mod Tanken om Apokatastasis» (Dansk teol. Tidsskrift 1948 s. 38, cfr. ibid. 1946 s. 247 ff.). Også bortsett fra dette oppviser Barth i predestinasjonslæren en vidtgående likhet med *Schleiermacher,* cfr. dennes avhandling fra 1819, Ueber die Lehre von der Erwählung (Sämmtliche Werke I. Abt. bd. 2 s. 393 ff.), hvor han i likhet med Barth (s. 150 ff.) og ut fra en tilsvarende kristomonisme i betraktningen av skapelse og forløsning opptrer som talsmann for den calvinske supralapsarisme, denne da forsynt med en monistisk korrektur, smlgn. Der christl. Glaube bd. II (2. Ausg. Berlin 1831) § 117—120 (s. 270 ff.). Cfr. ellers *Barth,* Dogmatik im Grundriß (1947) med avvisning av apokatastasis (s. 160).

51) Cfr. Die kirchl. Dogmatik bd. II, 1 s. 121 ff., hvor det tales om det «objektive Anderssein des Menschen im Kosmos» som er gitt med Kristus (s. 122), og som her nødvendiggjør «die bezeichnenden Ausdrücke der Rechtfertigungslehre» (s. 124), smlgn. bd. I, 2 s. 259 f. om menneskets evige barnekår uansett troen, likeså bd. III, 1 s. 418 ff. om «Schöpfung als Rechtfertigung», hvor samme linje trekkes bakover til skapelsen. Det er uten tvil den samme monisme som her går igjen, smlgn. den merkelige *anvendelse av verdensrettferdiggjørelsen på misjonen* i Der Christ als Zeuge (Theol. Existenz heute nr. 12, München 1934): «Ich kann den Heiden nur hineinrufen, indem ich glaube, er ist schon drin. Nicht indem ich ihn hineinstelle, sondern indem Jesus Christus ihn schon hineingestellt *hat.* Sehen Sie, darum fällt für mich alles Bemühen um den Menschen als solchen weg. Wir können uns nur um ihn bemühen

avslutning har hele denne framstilling av skapelse og forløsning fått i Barths bestemmelse av det onde i tilværelsen under synspunktet «das Nichtige».[52]) Det onde er her blitt en skyggeaktig realitet som bare eksisterer midlertidig som «das, was Gott *nicht* will», og da vel å merke slik at ondskapen har sin opprinnelse i og består i kraft av denne Guds negative vilje.[53]) Det er uten tvil medbetinget også av disse heterodokse forutsetninger når Barth avviser «die Freiheit des sogenannten *liberum arbitrium*» som teologisk umulig.[54]) Men dermed er vi i virkeligheten like langt når det gjelder en evangelisk løsning på spørsmålet om den menneskelige tilknytning for Guds ord.

als um den in Christus Seienden. Und dann braucht es keine Anknüpfung, weil sie schon längst geschehen ist» (s. 24). Om verdensrettferdiggjørelseslæren i eldre nyprotestantisme cfr. Leiv Aalen, Den unge Zinzendorfs teologi s. 281 ff. (smlgn. om en lignende konsekvens for misjonen hos Zinzendorf s. 285).

52) Cfr. Die kirchl. Dogmatik bd. III, 3 § 50: Gott und das Nichtige (s. 327 ff.), smlgn. tolkingen av skapelsesberetningens «Chaos» i bd. III, 1 s. 119 ff. Vi har her sett bort fra bd. III, 4 som trekker de grunnleggende konsekvensene av kristomonismen for *etikken*, smlgn. bd. II, 2 § 36 ff. Tidlig på høsten 1953 er også bd. IV, 1, som innleder Die Lehre von der Versöhnung, kommet med en mer utførlig framstilling av verdensrettferdiggjørelsen (s. 634 ff.).

53) Cfr. ibid. bd. III, 3 s. 405 ff. I egenskap av «das Gnadenfremde, Gnadenwidrige, Gnadenlose» blir det onde tilintetgjort av nåden (s. 409 ff.). Det har ingen evig bestand (s. 416 ff.) og kan allerede her i verden ikke tilskrives noen «letzte Macht und Bedeutung, sondern nur noch die eines gefährlichen *Scheins*» (s. 424). I samsvar med dette framstilles *demonene* som forgjengelige eksponenter for «das Nichtige» (s. 608 ff.). De er ikke skapt (s. 613) og kan ikke oppfattes som falne engler (s. 622 f.), men bare som en løgnens etteraping av englenes himmerike (s. 615 ff.). Tross Prenters advarsel (cfr. Theol. Zeitschrift 1951 s. 461) må vi også her tale om *Barths monisme*, bare at den mangler det tradisjonelle panteistiske grunnlag som finnes f. eks. i Jakob Böhmes teosofiske spekulasjoner og hos Schleiermacher, smlgn. *Leiv Aalen*, Er Karl Barths teologi monistisk? (T. T. K. 1935 s. 211 ff.).

54) Cfr. ibid. bd. III, 3 s. 623, hvor tanken om englefallet avvises med den begrunnelse at det overhodet ikke gis noen «Freiheit, zum Narren zu werden». Cfr. også bd. III, 1 s. 302 ff., hvor mennesket tenkes skapt med en «Freiheit zum Gehorsam», nærmere utviklet i bd. III, 2 s. 229 ff. Denne frihet blir kristologisk begrunnet, og samtidig hevdes en ved Kristus formidlet ontologisk korrespondanse mellom Gud og menneske som tilstrekkelig «Anknüpfungspunkt» (bd. III, 2 s. 158 ff.). Denne ontologi er uttrykk for den omtalte kristomonisme, og det betyr til sist neppe annet enn at *servum arbitrium* for Barth som for Schleiermacher bare blir så å si *en nødvendig parentes i forholdet mellom skapelse og forløsning*, bare at Barth langt skarpere aksentuerer motsetningen mellom servum og liberum arbitrium. Cfr. her følgende dobbeltese om det ondes forhold til Gud, p. d. e. s.: «Es hängt Alles an dem Geschehen seines *opus proprium*. Nur weil und indem dieses, das Werk seiner Erwählung und Gnade, geschieht, nur als dessen Kehrseite geschieht ja auch sein *opus alienum*, wird jenes mächtige Nein gesprochen, durch das dem Nichtigen seine eigentümliche Gestalt und Existenz verliehen wird», p. d. a. s.: «Es ist Gottes *opus proprium*, das Werk seiner rechten Hand — es ganz allein —, das sein *opus alienum*, das Werk seiner Linken, gegenstandslos und also überflüssig macht» (bd. III, 3 s. 409 f., smlgn. foreg. anm.). Cfr. den tilsvarende dobbeltese hos *Schleiermacher*, hvoretter synden p. d. e. s. er «dasjenige, was nicht sein würde, wenn nicht auch die Erlösung hätte sein sollen», og p. d. a. s. er «das, was wie es verschwinden soll, nur durch die Erlösung verschwinden kann» (Der christl. Glaube bd. I2 § 65, s. 395). I sin kritikk av Schleiermacher i samme forbindelse (s. 365 ff.) framstiller Barth ham som sin eneste forløper i denne forståelse av det onde (s. 373 ff.). Men Schleiermacher har her en forløper i *Zinzendorf*, cfr. *M. Schneckenburger*, Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien (1863) s. 188 ff.

II.

Fra dette overblikk over problematikken innenfor den førende reformerte teologi av i dag vender vi oss så til den lutherske teologi for å se hva den kan bidra til løsningen av vårt problem. Dermed samler vi også interessen om det som er sakens kjerne, nemlig det spørsmål som i de lutherske bekjennelsesskrifter blir behandlet under titelen «Vom freien Willen».[55]) Forutsetning for en virkelig løsning av tilknytningens problem er en riktig spørsmålsstilling, og det får vi først når problematikken konsentreres om hva mennesket selv formår for å tilegne seg forløsningen i Kristus. I sitt store kampskrift fra 1525, De servo arbitrio, ser *Luther* det slik at reformasjonens sak står og faller med det rette svar på dette spørsmål.[56]) Hans gjenoppdagelse av evangeliet som noe som bare kan tilegnes *sola gratia* — *sola fide*, har da også sin uppgivelige forutsetning i det som var resultatet av hans klosterkamp, nemlig innsikten i menneskets totale avmakt i åndelige ting: *servum arbitrium*.[57]) Sin grunnleggende bekjennelsesmessige formulering har saken fått i Den augsburgske konfesjon art. XVIII, hvor det heter: «Om den frie vilje lærer de at den menneskelige vilje har en viss frihet til å virke en borgerlig rettferdighet og velge mellom de ting som er underlagt fornuften. Men ikke har den kraft til uten den Hellige Ånd å virke rettferdighet for Gud eller den åndelige rettferdighet; — — — men denne rettferdighet blir til i hjertene når den Hellige Ånd blir mottatt ved Ordet.»[58]) Disse teser ble straks litt utførligere kommentert i Melanchtons apologi, men spørsmålet var ennå ikke rullet opp i hele sin bredde, og det kom til alvorlige stridigheter blant de evangeliske før det hele ble avklaret. Det endelige resultat er nedlagt i *Konkordieformelen*, det siste av de lutherske bekjennelsesskrifter, og her

55) Cfr. Augustana art. XVIII med nærmere kommentar i Apologien, videre Konkordieformelen art. II. Foruten til Den norske kirkes bekjennelsesskrifter, utg. ved *S. Normann* (Oslo 1930), henvises i det følgende til Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Berlin—Charlottenburg 1930). — 56) Luther avslutter her med å rose *Erasmus* fordi denne i sitt forutgående skrift mot Luther, Diatribe de libero arbitrio (1524) til forskjell fra den vanlige katolske polemikk har tatt fatt på det som er sakens kjerne (cardo rerum), cfr. W. A. XVIII s. 786, 26 ff., smlgn. s. 614, 1 ff. hvor spørsmålets grunnleggende betydning betones. — 57) Cfr. De servo arbitrio, ibid. s. 672, 35: «si liberum arbitrium est, gratia nihil est», smlgn. s. 632, 27 ff. om de to grunner til å opprettholde den dermed nær forbundne predestinasjonslære: «Prima est humiliatio nostrae superbiae et cognitio gratiae Dei, altera ipsa fides Christiana.» — 58) Cfr. Den norske kirkes bekjennelsesskrifter (Normann) s. 50. Samme tankegang finnes hos *Luther*, De servo arbitrio, cfr. W. A. XVIII s. 672, 7 ff. hvor det heter at mennesket må henføres til to regimenter (in duo regna), ett hvor det fritt rår over de ytre ting som er det underlagt, og et annet hvor det selv er underlagt Guds vilje og råd og derfor ikke har noen frihet. Smlgn. s. 781, 6 ff. hvor det om samme sak heter: «Nos non de natura, sed de gratia disputamus, nec quales simus super terram, sed quales simus in coelo coram Deo, quaerimus.»

kommer foruten art. II («Vom freien Willen») også art. I («Von der Erbsünde») og art. XI («Von der ewigen Vorsehung und Wahl Gottes») i betraktning som bidrag til løsningen av vårt spørsmål.

I disse læreartiklene er det ikke uttrykkelig tale om problemet «tilknytning» når det er spørsmål om frelsestilegnelsen, for denne terminologi er visstnok først kommet opp i det 19. århundre.[59]) Men i sak dreier det seg om samme problem når det er tale om menneskets «arbitrium», dvs. dets indre *aktivitet,* sett i forhold til frelsestilegnelsen.[60]) I begge tilfelle er det spørsmål om den teologiske tilretteleggelse av antropologien, og for evangelisk teologi får problemet en dobbel dimensjon ut fra det sentrale synspunkt at mennesket er synder: p. d. e. s. spørsmålet om *skapelse og synd,* p. d. a. s. spørsmålet om *synd og nåde.*[61]) Den såkalte synergistiske strid omkring midten av reformasjonsårhundret dreide seg om disse ting, og den første foranledning til striden var at *Melanchton* i sine Loci communes fra 1535 av begynte å tale om tre årsaksfaktorer i menneskets omvendelse.[62]) Foruten Ordet og Ånden som omtales i Augustana XVIII, ble som tredje faktor ført inn menneskets vilje, denne da oppfattet som en *facultas applicandi se ad gratiam.*[63]) Melanchtons mening med dette er neppe helt klar, men den såkalte filippistiske synergisme som knyttet til hans formuleringer, ble med rette betraktet som

59) *E. Brunner* bemerker at han har funnet talen om «Anknüpfung» i den teologiske språkbruk «bis mindestens hundert Jahre zurück» (cfr. Der Mensch im Widerspruch s. 546). Han henviser til *Jul. Müller,* Die christl. Lehre von der Sünde bd. II (1. utg. kom i 1844), men i virkeligheten finnes terminologien i den av Brunner vindiserte mening allerede hos *Schleiermacher,* cfr. Der christl. Glaube bd. II2 s. 206 hvor menneskenaturens aldri sloknede lengsel etter gudssamfunn sies å utgjøre «den ersten Anknüpfungspunkt für alle göttlichen Gnadenwirkungen». I likhet med Brunner avviser Schleiermacher her Konkordieformelens tale om en streng «Passivität», samtidig som menneskets «natürliche Mitwirkung» også avvises (s. 204), smlgn. ovenfor anm. 44. — 60) Om betydningen av «arbitrium» cfr. *Edmund Schlink,* Der Mensch in Der Verkündigung der Kirche (München 1936) s. 134: «— die freie Vollmacht des *Tuns* (bzw. Wollens) *und Erkennens,* also Entscheidung im weitesten Sinn». Smlgn. *Ferd. Kattenbusch,* Arbitrium und voluntas dasselbe? (Theol. Stud. u. Krit. 1931 s. 129 ff., nærmere s. 133 f.). Som belegg fra *Luther,* De servo arbitrio, kan anføres bemerkningene til Joh. 14, 6, cfr. W. A. XVIII s. 779, 11 ff., hvor også erkjennelsen innbefattes i begrepet arbitrium. Saklig svarer det til utleggelsen av 3. trosartikkel i den lille katekisme: «Jeg tror at jeg ikke av egen fornuft eller kraft kan tro» osv. — 61) Cfr. *E. Schlink,* Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften (München 1940 og senere opplag) kap. II—III. Cfr. også *Friedr. Brunstäd,* Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften (Gütersloh 1951) 3. Abschnitt: Der Mensch und die Sünde, hvor «die Lehre vom freien Willen» får en kort og instruktiv behandling (s. 63 ff.). — 62) Om den synergistiske strid cfr. foruten nedennevnte dogmehistoriske arbeider av Thomasius, Luthardt og Frank også *Otto Ritschl,* Dogmengeschichte des Protestantismus bd. II (Leipzig 1912) s. 437 ff. Smlgn. *Lauri Haikola,* Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus (Studia theologica lundensia I, Lund 1952) s. 266 ff., hvor debatten om synergismen sees under synspunktet «Anknüpfungspunkt» (s. 278, nærmere s. 134 ff.). — 63) Cfr. 2. utg. av Loci (1535) hvor Skriften og kirkefedrene påstås å forene «has causas, Verbum, Spiritum sanctum, et voluntatem, non sane otiosam, sed repugnantem infirmitati suae» (Corpus Reformatorum XXI sp. 376). Formelen facultas applicandi etc. finnes i 3. utg. og anføres der fra «veteres aliqui» (ibid. sp. 659), dvs. noen av skolastikerne.

en gjenopptagelse av den katolske lære om natur og nåde og ble derfor også forkastet i Konkordieformelen.[64]) De grenser som dermed var trukket opp, søkte den følgende lutherske ortodoksi å opprettholde, men det kom snart opp visse synsmåter som hellet i synergistisk retning, og som senere vant alminnelig tilslutning innenfor det 19. århundres lutherdom. Vi skal her ikke gå nærmere inn på den mellomliggende nyprotestantiske utviklingslinje over pietismen og rasjonalismen fram til romantikken og den tyske idealisme, hvor man mer og mer søkte en menneskelig formidling av natur og nåde, for til slutt enten likefrem å eliminere nåden eller også å la de to størrelser gå opp i en slags høyere enhet. Det som særlig har interesse fra vårt synspunkt, er den løsning som den såkalte nylutherske teologi har søkt å gi for å imøtekomme den moderne antropologiske orientering, men da så vidt mulig uten å støte an mot bekjennelsens tese om servum arbitrium.

Sin enkleste og klareste formulering har denne løsning fått hos vår egen *Gisle Johnson,* som i sin dogmatikk taler om nødvendigheten av å finne «en vis *Formidling af den guddommelige Naade og den menneskelige Frihed*».[65]) Dette er et spørsmål som han mener Konkordieformelen har latt åpent, og løsningen består så i at det i forbindelse med evangeliets kall til den enkelte statueres en «*forberedende Naade*» (gratia praeparans) som har til oppgave «at frigjøre Synderens Vilje fra hin Modstandens Naturnødvendighed [d. e. servum arbitrium], at sætte ham i Stand til med Frihed at vælge mellom Modstand og Ikkemodstand og saaledes gjøre det subjektivt muligt for ham at lade sig bestemme af den omvendende Naade.»[66]) Denne tanke om *en av nåden frembrakt valgfrihet* på det åndelige plan går i forskjellige modifikasjoner igjen i den tilsvarende tyske teologi, og her taler man da også om «Anknüpfung» o. lign., i samsvar med den antropologiske interesse som denne teologi er preget av.[67]) Tanken er ikke ny, for

64) Om Konk.form.'s avgjørelse i art. II cfr. *Gottfried Thomasius,* Das Bekenntniß der evang.-luth. Kirche in der Konsequenz seines Prinzips (Nürnberg 1848) s. 119 ff., likeså den mer utførligere fremstilling hos Frank, anført nedenfor. Mens Melanchton (fra og med 2. utg. av Loci) vanligvis er blitt tilskrevet en semipelagiansk tendens, cfr. f. eks. *Thomasius,* Die Christl. Dogmengeschichte bd. II (2. Aufl. Erl. u. Lpz. 1889) s. 497, søker *Hans Engelland,* Melanchthon, Glauben und Handeln (München 1931) å få ham frikjent «von jedem Synergismus grober oder feinerer Art» (s. 403, cfr. s. 387 ff.). Smlgn. nedenfor anm. 68. — 65) Cfr. Grundrids af den systematiske Theologi (3. oppl. Kristiania 1897) s. 108. Smlgn. den samtidige betoning av monergismen s. 107. — 66) Cfr. ibid. s. 109. Om det åpne spørsmål i Konk.-form. art. II cfr. Johnsons antydning i Forelæsninger over dogmehistorien (posthum utg. Kristiania 1897) s. 347. — 67) Cfr. *Chr. Ernst Luthardt,* Die Lehre von freien Willen und seinem Verhältniß zur Gnade (Leipzig 1863) hvor den nevnte terminologi anvendes (s. 44 f. o. fl. st.), til dels med kritikk av den lutherske monergisme (s. 118). Denne søkes under forsiktig påberopelse og kritikk av Konk.-form. (s. 263 ff.) korrigert til fordel

allerede Melanchton synes å være inne på denne løsning, og i hvert fall ble den ved midten av 1600-tallet klart formulert av *Latermann,* en teolog av den calixtinske retning som i visse andre spørsmål voldte vanskeligheter for den strengt ortodokse lutherdom.[68]) Under den såkalte latermannske strid ble hans lære bekjempet av ortodoksiens strengeste talsmenn (Quenstedt m. fl.), mens andre uttalte seg mer eller mindre anerkjennende.[69]) De moderne talsmenn for samme lære har gjerne betont at denne tilsynelatende så beskjedne innrømmelse til den menneskelige frihet i frelsestilegnelsen er «ein unabweisliches Resultat der neueren Theologie» (Kahnis), og til dels har man da også øvd en viss kritikk ikke bare mot Luthers angivelige determinisme, men også mot Konkordieformelens formuleringer.[70]) Vi kan ikke gå nærmere inn på dette, men skal bare stanse opp ved Erlangen-teologen *Reinhold Frank,* som her har særlig interesse fordi han mer enn noen annen bestreber seg på å bringe den her omtalte lære i samsvar med den lutherske bekjennelse.

Som systematiker utmerker Frank seg ved en antropologisk orientering som han har felles med sin eldre kollega *Johann von Hofmann,* og som særlig i hans System der christlichen Gewissheit har fått et nærmest antroposentrisk anstrøk.[71]) Men han er

for en aktiv «Selbstbestimmung» à la Melanchton (s. 440), men da begrenset til en ved nåden frigjort «Selbstentscheidung» som riktig benyttet knytter til den naturgitte gudslengsel som nådens «Bundesgenosse» (s. 463 f.). I sitt Compendium der Dogmatik (1. utg. Leipzig 1865) betegner Luthardt denne «Beschränkung» av det gammellutherske *mere passive* som «so gut wie allgemein anerkannt» i samtiden (s. 187), og det gjelder også for den følgende européiske lutherdom. *Friedr. Ad. Philippi,* Kirchl. Glaubenslehre bd. IV, 1 (2. Aufl. Stuttgart 1868) øver en viss kritikk mot Luthardt (s. 80 ff., anm.), dog uten selv å oppgi tanken om en «ekte» synergisme: «freilich kein Synergismus des natürlich freien, sondern nur ein Synergismus des durch die Gnade befreiten Willens» (s. 75). Med særlig omhu blir denne læretype gjennomført av Erlangenteologien, cfr. allerede *G. Thomasius,* Christi Person und Werk bd. III (2. Aufl. Erlangen 1862) s. 465 ff.

68) *H. Engelland,* Melanchthon, Glauben und Handeln tolker sin mann nærmest slik og belegger det med utsagn hvoretter en forløsende actio voluntatis bare kommer i betraktning når viljen er «mota divinitus» eller «quatenus sanari divinitus coepit» (s. 401). Om den calixtinske retning cfr. den eldre monografi av *Heinrich Schmid,* Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten in der Zeit des Georg Calixt (Erlangen 1846), hvor Johann Latermann får en mer generell omtale (s. 86 ff.). — 69) Latermanns lære og den dermed forbundne strid omtales kort hos *Gottl. Jak. Planck,* Geschichte der protestantischen Theologie von der Konkordieformel an etc. (Göttingen 1831) s. 109 ff., mer utførlig hos *Luthardt,* Die Lehre vom freien Willen etc. s. 303 ff., hos begge forf. med anerkjennelse av Latermann. — 70) Cfr. *Karl Friedr. Aug. Kahnis,* Die Lutherische Dogmatik bd. III (Leipzig 1868) s. 422, hvor de nylutherske kollegers forsøk på å bringe samme lære i samsvar med Konk.form. betegnes som «unhistorisch» samtidig som Konk.form.'s lære avvises som en tidshistorisk betinget tributt til augustinismen. Hvor man søker å ta Konk.form. til inntekt for den nylutherske lære, er kritikken av den mer forsiktig, cfr. *Thomasius,* Bekenntniß der evang.-luth. Kirche etc. s. 143 ff. Hvordan den tilsynelatende determinisme i Luthers De servo arbitrio er å oppfatte, er klart påvist av *Herbert Olsson,* Det dubbla necessitas-begreppet i skolastiken och Luthers kritik därav (Till Gustaf Aulén, Stockholm 1939, s. 279 ff.). — 71) Cfr. *Fr. Herm. Reinh. Frank,* System der christl. Gewissheit bd. I—II (2. Aufl. Erlangen 1884 og 1881). Til kritikk av dette system cfr. Leiv Aalen i T. T. K. 1937 s.

samtidig konfesjonell lutheraner og vel fortrolig med den gammel-lutherske problematikk, noe som særlig framgår av hans fremragende ungdomsarbeid, Die Theologie der Concordienformel.[72]) Her søker han innenfor den ramme som er trukket opp i bekjennelsens artikkel «Vom freien Willen», å få anbrakt en av nåden virket «Wahlfreiheit».[73]) Denne skal ha sin analoge tilknytning i det naturlige menneskes moralsk-religiøse forutsetninger og skal innebære at det av nåden berørte menneske blir i stand til enten å gripe frelsen eller å vise den fra seg, og avgjørelsen skjer i begge tilfelle «auf Grund und zufolge der von Gott verliehenen Selbstentscheidung».[74]) Det er samme tanke som hos Gisle Johnson, bare at Frank bestreber seg på å framstille den som en konsekvens av Konkordieformelens lære. Dette skjer på den måten at han med utgangspunkt i bekjennelsens tale om det gjenfødte menneskes *arbitrium liberatum* henviser til den mulighet for forherdelse eller frafall som samtidig holdes åpen som det negative alternativ til troen, noe han så tolker som et valgfritt alternativ for den ved nåden gitte frihet.[75]) Men som vi skal se, er en slik valgfrihet like fremmed for Konkordieformelen som den var det for Luther. I De servo arbitrio hevder Luther at om det kunne tenkes mulig at frelsen avhang av menneskets frihet, så ville han betakke seg for en slik frihet, for med den ville han være hen-

147 ff. Smlgn. den tilsvarende erfaringsteologiske subjektivisme hos *Joh. Chr. Konr. von Hofmann*, Der Schriftbeweis bd. I (2. Aufl. Nördlingen 1857) s. 5 ff., med den berømte systematiske grunnsetning at «ich der Christ mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft bin» (s. 10), senere også utformet i Encyclopädie der Theologie (posthum utg. Nördlingen 1879) bolk I.

72) Verket omfatter bd. I—IV (Erlangen 1858—65). — 73) Cfr. bd. I s. 172 f., hvor det heter at det er «die menschlich-essentielle Freiheit», hos det naturlige menneske virksom innenfor *temporalia*, som i omvendelsen trer i funksjon overfor *spiritualia*, men da slik at den ved nåden gitte høyere valgfrihet ikke er bundet til spiritualia og derfor i seg selv innebærer en «Möglichkeit des Abfalls». Mot dette kan anføres *Luther*, De servo arbitrio som med rette identifiserer den åndelige frihet med troen på Kristus og derfor også avviser enhver tale om friheten som en mellomting mellom tro og vantro, cfr. W. A. XVIII s. 768, 13 ff. og 779, 15 ff. — 74) Cfr. s. 166 ff., hvor det tales om «zwei Arten von Repugnanz», én blott naturgitt motstand og én som først kan inntre ved den av nåden meddelte «Selbstentschdeidung» og da vender denne til frafall. Konk.-form.'s *pure passive* blir her som hos Luthardt (ovenfor anm. 67) begrenset til «den ersten Anfang der Herumwendung». Også Frank griper her til den naturgitte «Sehnsucht nach einer Art von Erlösung» og den dermed forbundne moralske kamp som det «Punct» hvortil nåden som gratia praeveniens knytter (s. 168). Hans distinksjon mellom to arter av motstand mot nåden synes forutsatt i Konk.form. art. II og XI, cfr. om forherdelsen som den egentlige årsak til fortapelsen Sol. decl. II, 57 f. og XI, 83 ff. (Bekenntnisschriften s. 894 og 1087 f.). Men forskjellen føres her ikke tilbake til menneskets «Selbstentscheidung» som et av nåden virket valg hvorav da også frelsen skulle være betinget, cfr. avvisningen av «*aliquid in nobis* causa» til Guds nådevalg Sol. decl. XI, 88, smlgn. II, 90 (ibid. s. 1088 f. og 910 ff.). Her må vi heller med *Luther*, De servo arbitrio, hevde at dette til sist er en hemmelighet som hverken naturens eller nådens lys har gjort tilgjengelig, men som først skal åpenbares av herlighetens lys (lumen gloriae) i dommen, cfr. W. A. XVIII s. 785, 20 ff. — 75) Cfr. s. 164 ff. Smlgn. nedenfor anm. 96.

vist til en permanent uvisshet.[76]) At selve den frelsende nåde skulle ta til med å stille mennesket i en slik situasjon, er derfor en mulighet som Luther overhodet ikke kan ha tenkt seg.[77]) Når derimot Frank taler om at nåden åpner et dobbelt alternativ hvori «der letzte Faden hängt, an welchen Heil oder Unheil sich anknüpft», da må vi snarere gi *Johs. Ording* rett når han med denne læretype for øye karakteriserer «en paa overnaturlig maate frembragt valgfrihet» som en konstruksjon, Ordings egen løsning for øvrig ufortalt.[78])

I sine senere dogmatiske utredninger er Frank på dette punkt mer forsiktig i sine formuleringer, og hans lære kan derfor bare med forbehold karakteriseres som «Latermannscher Synergismus», slik som det skjer hos Missourisynodens dogmatiker *Franz Pieper.*[79]) Det som fortsatt peker i denne retning, er at han ikke kan gi avkall på en såkalt psykologisk formidling av de spenningsfylte dogmatiske grunnteser som den lutherske bekjennelse her blir stående ved.[80]) Det som i Konkordieformelen kunne synes å gi rom for en slik formidling, er at oppgjøret med synergismen der stadig dreier seg om hva mennesket i omvendelsen formår «aus seinen eigenen natürlichen Kräften», et synspunkt som også fastholdes overfor den mer sublime synergisme hvor initiativet

76) Cfr. W. A. XVIII s. 783, 17 ff. — 77) Cfr. *Julius Köstlin,* Luthers Theologie bd. II (2. Ausg. Stuttgart 1883) s. 442 f., hvor forf. bekjenner seg til den nylutherske løsning, men samtidig betoner at den ikke finnes hos «Luther selbst». I den nyeste Luther-forskning betones samme sak særlig sterkt hos *Eduard Schweingruber,* Luthers Erlebnis des unfreien Willens (Zürich 1947), cfr. særlig s. 64 ff. Cfr. ellers *Heinrich Lammers,* Luthers Anschauung vom Willen (Neue deutsche Forschungen bd. 37, Berlin 1935). — 78) Det tyske sitat er (fra og med letzte) hos *Frank* anført med sitattegn uten nærmere angivelse av kilde, cfr. Die Theologie der Concordienformel bd. I s. 166. Cfr. *Ordings* kritiske bemerkninger i Den kristelige tro bd. II (Kristiania 1915) s. 258 f., hvor den nylutherske løsning dog må sies å bli gjenstand for en viss karikatur. Ording selv tilskriver nåden en «uimotstaaelig motivkraft» fordi den «svarer til og tilfredsstiller menneskets høieste aandelige livsbehov» (s. 259), og dette føres så ut i tanken om apokatastasis, cfr. s. 363 ff. — 79) Cfr. *Fr. Pieper,* Christliche Dogmatik bd. II (St. Louis 1917) s. 577 anm. 1346, smlgn. den rammende kritikk av synergismen, den nylutherske inklusive, ibid. s. 564 ff. og særlig s. 580 ff. — 80) Cfr. *Frank,* Dogmatische Studien (Erlangen und Leipzig 1892) s. 76 ff., hvor han skjelner mellom en berettiget og en uberettiget «Synergismus» (s. 77), påpeker den manglende forståelse for «die psychologische Vermittelung» på det gammellutherske standpunkt fram til Konk.-form. (s. 80) og oppkaster spørsmålet «nach der Anknüpfung» for Åndens gjerning i mennesket (s. 81). Frank polemiserer her mot en elev som er gått for langt i synergistisk retning (s. 84 ff.), men blir selv stående ved en ved nåden formidlet «Selbstbestimmung» som tungen på vektskålen (s. 99). Nærmere utført blir dette i hans System der christl. Wahrheit bd. II (3. Aufl. Erlangen und Leipzig 1894) s. 320 ff., hvor det betones at nåden som forutsetning for menneskets «Selbstentscheidung für das Heil» ikke bare innebærer «die Herstellung der Wahlfreiheit», men setter «die Potenz eines neuen Menschen» (s. 337). Løsningen er her noe strammere enn hos *Luthardt,* som bare taler om menneskets «Wille, sofern er schon die ersten Einwirkungen der erneuernden Gnade erfahren hat», cfr. Die christl. Glaubenslehre (Leipzig 1898) s. 443. Men Frank blir likevel med atskillig rett regnet som talsmann for en uevangelisk synergisme, således hos *Ernst Bieri,* Gotteswerk und menschliche Verantwortung im Glauben (Zürich 1947) s. 175 ff.

tenkes å utgå fra nåden.[81]) Til forskjell fra dette taler Latermann om at mennesket medvirker til sin omvendelse i kraft av meddelte nådekrefter («in virtute collatae divinae gratiae»), og det samme synspunkt betones også hos nylutheranerne, som dermed mener seg å være hevet over synergismen.[82]) Nå taler også Konkordieformelen om «neue Kräfte und Gaben» som i omvendelsen gis mennesket ved den Hellige Ånd, og det heter også «daß wir durch die Kraft des Heiligen Geists mitwirken können und sollen».[83]) Men dette er da vel å merke slik å forstå at den av nåden virkede cooperatio først finner sted *post conversionem,* og at subjektet for den nye aktivitet derfor er «der bekehrte Mensch».[84]) Det som skjer *in conversione,* tilskrives derimot Gud alene idet mennesket her forholder seg *pure passive.*[85]) Her er altså ikke plass for noen medvirkning i selve omvendelsen, uansett om den tenkes å skje ved naturlige krefter eller ved nådekrefter, for medvirkningens subjekt blir da i begge tilfelle *homo convertendus,* det ennå uomvendte menneske gjennom hvis medvirkning omvendelsen så tenkes å komme i stand.[86]) Distinksjonen mellom naturlige krefter og nådekrefter blir under denne forutsetning, som altså er fremmed for bekjennelsen, nærmest en formell formuleringssak, for

81) Cfr. den siterte vending i Konk.-form.'s avvisning av den filippistiske synergisme, Epit. II, 11 (Bekenntnisschriften s. 779) og ellers, smlgn. definisjonen av status controversiae Epit. II, 1 og Sol. decl. II, 1 ff. (ibid. s. 776 og 866 ff.). — 82) Cfr. Latermanns formel hos *Luthardt,* Die Lehre vom freien Willen etc. s. 304 anm. 7, smlgn. ovenfor anm. 67 og 80. — 83) Cfr. Sol .decl. II, 65 (Bekenntnisschriften s. 897 f.), smlgn. misforståelsen hos *Philippi,* Kirchl. Glaubenslehre bd. IV, 1 s. 75 (anm.). — 84) Cfr. Epit. II, 17 og Sol. decl. II, 63 f. og 66 (Bekenntnisschriften s. 780 og 897 f.). *Luthardt,* Die Lehre vom freien Willen etc. søker å tolke disse utsagn som «eine ungenaue Darstellungsweise» (s. 274). — 85) Cfr. avvisningen av enhver cooperatio i selve omvendelsen Epit. II, 16 og Sol. decl. II, 45 (Bekenntnisschriften s. 780 og 890). Avvisningen gjelder menneskets naturlige krefter, gitt *ante conversionem* (Sol. decl. II, 61, cfr. ibid. s. 896), men den strenge distinksjon mellom passiviteten *in conversione* og den nye aktivitet *post conversionem* utelukker i realiteten også den nylutherske løsning, cfr. Sol. decl. II, 89 hvor *pure passive* får den nærmere forklaring at «die Bekehrung nicht allein zum Teil, sondern ganz und gar» er «eine Wirkung, Gabe und Geschenk und Werk des Heiligen Geistes allein», mens «der Mensch nichts tut oder wirket, sondern nur leidet» (ibid. s. 910). Dette utsagn søker *Luthardt,* Die Lehre vom freien Willen etc. å avkrefte ved å tilskrive det samtidens tendens til en «möglichst starke und übertriebene Redeweise» (s. 276 f.). Smlgn. nedenfor anm. 98. — 86) Iflg. *Frank,* System der christl. Wahrheit bd. II s. 338 ff. fremkommer troen først som produkt av menneskets egen aktivitet, ved «ein Zusammenraffen seiner ganzen Kraft» (s. 342, cfr. nærmere s. 343 ff.). At dette først tenkes muliggjort gjennom særlige nådekrefter («durch die Kräfte der Berufung»), opphever ikke at det ennå ugjenfødte menneske her blir gjort til aktivt subjekt i omvendelsen, uansett om disse krefter samtidig betraktes som en «Beginn des neuen Menschen bei der Berufung» (s. 330, smlgn. ovenfor anm. 80). Cfr. mot dette konklusjonen i Konk.-form. art. II, Sol. decl. 90: «Des unwiedergebornen Menschen Verstand aber und Wille ist anders nichts, dann allein subjectum convertendum, das ist, der bekehret werden soll, als eines geistlichen toten Menschen Verstand und Wille, in dem der H. Geist die Bekehrung und Erneuerung wirket, zu wölchem Werk des Menschen Wille, so bekehrt soll werden, nichts tut, sundern läßt allein Gott in ihme wirken, bis er wiedergeboren und alsdann auch mit dem heiligen Geist in andern nachfolgenden guten Werken wirket, was Gott gefällig ist» (Bekenntnisschriften s. 912). Smlgn. ovenfor anm. 85.

ikke å si en ren fiksjon. En slik distinksjon fører da heller ikke ut over skoledifferensene innenfor katolsk nådelære.[87])

På dette punkt gjør den lutherske bekjennelse helt ut alvor av den bibelske sannhet at det naturlige menneske er åndelig dødt, og at det nye menneske derfor ikke kan fremgå av en suksessiv forvandling, men må bli til gjennom en *åndelig nyskapelse* som er jevngod med en oppvekkelse fra de døde eller en ny fødsel.[88]) De antropologiske forutsetninger for dette behandler Konkordieformelen i artikkelen «Von der Erbsünde», og mennesket ses her under den dobbelte synsvinkel at det samtidig etter hele sin eksistens er både Guds skapning og synder.[89]) Det betones at menneskenaturen som Guds skaperverk og syndefordervet som djevelens verk er prinsipielt forskjellige ting, men legges også til at denne forskjell ikke er empirisk tilgjengelig og derfor bare kan fastholdes i tro på Guds ord.[90]) Dette betyr at det ikke er mulig i likhet med katolsk og nyprotestantisk teologi å skille ut noen relativt ufordervet del av menneskets naturgitte funksjoner eller muligheter, for synden innebærer en «Vorderbung der ganzen Natur und aller Kräften, sonderlich der höchsten, fürnehmbsten Kräften der Seelen im Vorstande, Herzen und Willen».[91]) I samsvar med dette heter det i artikkelen «Vom freien Willen» at mennesket i forhold til nåden i Kristus er som stokk og stein, ja «viel ärger dann ein Stein und Block» idet det nemlig gjør bevisst motstand mot Guds ord og vilje.[92]) Men samtidig heter det at til

87) Cfr. *Friedr. Hünermann*, Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient (Forschungen zur Christl. Literatur- und Dogmengeschichte bd. XV, 4, Paderborn 1926) hvor det om den offisielle katolske lære heter: «In der geistig-sittlichen Natur des Menschen liegt der Anknüpfungspunkt für die Gnade sowie ihre Wirkungsmöglichkeit. — — — So hat der Heilsakt ein doppeltes Wirkungsprinzip: die Gnade und den Willen» (s. 16). Dette natur-nåde-prinsipp stilles «in scharfem Gegensatz zur reformatorischen Auffassung» (s. 82), og det må sies å gjelde uansett om det meget godt kan utformes på en måte som nærmest svarer til den nylutherske synergisme, cfr. således *Franz Diekamp*, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas bd. II (6. Aufl. Münster i W. 1930) s. 431 ff. og særlig s. 449 ff., hvor det fremgår at *molinismen* representerer den nærmeste parallell (s. 477 ff.) mens derimot *thomismen* er noe strammere. — 88) Cfr. Konk.-form. art. II, Sol. decl. 87 hvor omvendelsen betegnes som oppvekkelse fra den åndelige død og i likhet med de dødes oppstandelse erklæres for «einig und allein Gottes Werk» (Bekenntnisschriften s. 909). At omvendelsen her overhodet betraktes under *gjenfødelsens* synspunkt, fremgår av at den sees som levendegjørelse og forbindes med *dåpen* som den egentlige «Anfang», cfr. Sol. decl. 11 og 15 f. samt 67 (ibid. s. 875 ff. og 898 f.), smlgn. § 46: «— conversio et regeneratio nostra soli Deo, nequaquam autem nostris viribus tribuitur» (ibid. s. 890). — 89) Til forståelse av Konk.-form. art. I cfr. foruten *Frank*, Die Theologie der Concordieformel bd. I s. 50 ff. også *Edmund Schlink*, Der Mensch in der Verkündigung der Kirche (München 1936) II. Teil, særlig s. 126 ff. Smlgn. ovenfor anm. 61. — 90) Cfr. Sol. decl. I, 33 og 42 (Bekenntnisschriften s. 854 f. 857), smlgn. Epit. I, 9 f.: «Welcher Schade unaussprechlich, nicht mit der Vornunft, sondern allein aus Gottes Wort erkennet werden mag, und daß die Natur und solche Vorderbung der Natur niemand voneinander scheiden könne denn allein Gott, welches durch den Tod in der Auferstehung gänzlich geschehen» (ibid. s. 772). — 91) Cfr. Sol. decl. I, 11 (Bekenntnisschriften s. 848). — 92) Cfr. Sol. decl. II, 19 og 24 samt 59 (Bekenntnisschriften s. 879, 882 og 894 ff.).

den fornyelse som virkes av Guds Ånd, er «kein Stein oder Block, sondern allein der Mensch erschaffen», og at Gud derfor også har en annen *modus agendi* i mennesket enn i den ufornuftige skapning.[93]) Dette betyr at Gud virker omvendelsen derved at han gjennom sin Ånd sørger for «daß aus einem verfünsterten Verstand ein erleuchter Verstand, und aus einem widerspenstigen Willen ein gehorsamer Wille wird».[94]) Dette er ikke slik å forstå at den menneskelige person etter selve sin naturgitte substans blir opphevet og erstattet med en ny.[95]) Meningen er at menneskets servum arbitrium blir brutt ved Guds personlige inngrep, og at det åndelige herredømme dermed overtas av det nye menneskes *arbitrium liberatum,* som så tar opp kampen mot det gamle menneskes syndige vesen.[96])

Hva nå igjen angår tilknytningens problem, så anerkjenner også Konkordieformelen en *facultas applicandi se ad gratiam,* men bemerker at denne fremkommer «nicht aus unsern eignen natürlichen Kräften, sondern allein durch des Heiligen Geists Wirkung».[97]) Den finnes derfor bare hos mennesker som er «wahrhaftig wiedergeboren», og innebærer at disse «nicht allein das Wort hören, sondern auch demselben, wiewohl in großer Schwachheit, Beifall tun und annehmen können».[98]) Dette betyr at det subjektive tilknytningspunkt for Guds ord ligger i *troen,* denne da oppfattet som den grunnleggende virkning av Ordet i dets egenskap av *instrumentum Spiritus Sancti.*[99]) Denne evangeliske løsning kan virke selvmotsigende, men motsigelsen løser seg bare vi gjør alvor av den bibelske sannhet at evangeliet er Guds nye *skaperord* som «gjør de døde levende og nevner det som ikke er

93) Cfr. Sol. decl. II, 22 og 61 f. (Bekenntnisschriften s. 880 og 896 f.), nærmere nedenfor anm. 100. — 94) Cfr. Sol. decl. II, 60, hvor det legges til: «Und das nennet die Schrift ein neues Herz erschaffen» (Bekenntnisschriften s. 896). — 95) Cfr. Sol. decl. II, 81, rettet mot Flacius (Bekenntnisschriften s. 905). Til rett forståelse av Flacius' (mer moderate!) oppfatning her cfr. *L. Haikola,* Gesetz und Evangelium etc. s. 112 ff. — 96) Cfr. Sol. decl. II, 67 (Bekenntnisschriften s. 898 f.). Dette utsagn tolker *Frank,* Die Theologie der Concordieformel, slik at arbitrium liberatum bare betyr en ved nåden virket «Möglichkeit» til fri avgjørelse for nåden (bd. I s. 164 f.). Det umulige i denne tolkning fremgår av at arbitrium liberatum sammesteds tilskrives dem som er «wahrhaftig wiedergeboren», cfr. nedenfor til anm. 98. — 97) Cfr. Sol. decl. II, 78 (Bekenntnisschriften s. 904). — 98) Cfr. Sol. delc. II, 67, smlgn. 83 (ibid. s. 898 f. og 906). Det «können» o. lign. som her brukes, blir av *Luthardt,* Die Lehre vom freien Willen etc. tolket slik at Gud ikke virker selve omvendelsen, men bare gjør «die Bekehrung möglich», nemlig som menneskets aktive «Selbstverhalten gegen die Gnade» (s. 276). Denne tolkning strander på det omtalte pure passive (cfr. ovenfor anm. 85), smlgn. den *transitive* bestemmelse av omvendelsen Sol. decl. II, 88, hvor det heter at «Gott in der Bekehrung aus Widerspenstigen und Unwilligen durch das Ziehen des Heiligen Geistes Willige mache», hvorpå det *intransitive* korrelat bestemmes så: «daß nach sollicher Bekehrung des Menschen wiedergeborner Wille in täglicher Übung der Buß nicht müßig gehe, sundern in allen Werken des Heiligen Geistes, die er durch uns tut, auch mitwirke» (Bekenntnisschriften s. 909). — 99) Om ord og sakrament som Åndens «Mittel» eller «Werkzeug» cfr. Sol. decl. II, 48 ff. (Bekenntnisschriften s. 891 ff.).

til, som om det var til» (Rom 4, 17). Gudsrikets virkelighet er fra ende til annen et Guds *under*, bare at det etter sin underfulle karakter inntil dommens dag er skjult for fornuften og bare er tilgjengelig for troen. Dette betyr da at også menneskets naturgitte forutsetninger, av hva art de være må, sett fra forløsningens synspunkt helt og holdent ligger i Skaperens hånd og derfor ikke kan innebære noen subjektiv tilknytning som står til menneskets egen disposisjon forut for troen.[100]) Men da kan det heller ikke være annerledes enn at også troen som gudsrikets dennesidige gjennombruddspunkt på det menneskelige plan fra først til sist selv er et under, som ikke på noen måte utgår fra mennesket selv, men alene fra Gud, *ubi et quando visum est Deo* (Augustana art V).[101]) Først ut fra dette underfulle gjennombruddspunkt skapes det da også en viss kontinuitet mellom gammelt og nytt, idet troen også danner tilknytning for en rett forståelse og behandling av det som ligger på det naturlige menneskes plan. Dette betyr at det er troen som setter mennesket i stand til av hjertet å erkjenne og bekjenne sin synd, og dermed begynner også den faktiske atskillelse av skapelse og synd som kalles helliggjørelse, og som først skal bli full virkelighet ved de dødes oppstandelse.[102])

Den egentlige vanskelighet ved denne skrift- og bekjennelsesmessige løsning på vårt problem består i at evangeliets skaperord ikke har den tilsiktede virkning hos alle, men hos noen møter forherdelse og vantro som det endelige resultat. Denne vanskelighet tar Konkordieformelen opp i artikkelen «Von der ewigen Vorsehung und Wahl Gottes», og her trekkes ut fra den bibelske tale om nådevalget de siste konsekvenser av den evangeliske lære om synd og nåde.[103]) Men det vil her føre for langt å gå inn på denne side av saken.

100) Denne distinksjon mellom en *objektiv* tilknytning som ligger i Guds hånd, og en *subjektiv* tilknytning som ligger i menneskets hånd, hvorav den siste må avvises forut for troen, svarer til Konk.-form.'s tale om at Gud har en egen *modus agendi* i mennesket som fornuftig skapning, samtidig som en tilsvarende modus fraskrives mennesket før og i omvendelsen, cfr. Sol. decl. II, 61 f. (Bekenntnisschriften s. 896 f.). Forutsetningen er her at mennesket i omvendelsen bare kommer i betraktning som *subjectum convertendum*, cfr. Sol. decl. II, 90 (sitat ovenfor anm. 86). — 101) Denne evangeliske grunnsetning blir av nylutherdommen faktisk erstattet med et hvor og når mennesket selv vil, cfr. følgende tese av *Latermann:* «*Omnes* inquam, *si velint, possunt se convertere.* Nequaquam naturae viribus sed virtuti gratiae *velle* illud tribuitur», anført hos *Luthardt,* Die Lehre vom freien willen etc. (s. 303 anm. 7) med tilslutning av forf. (s. 304 f.). — 102) Det problem som ut fra de her skisserte forutsetninger reiser seg for forkynnelsen, behandles meget godt av *E. Schlink,* Der Mensch in der Verkündigung der Kirche, cfr. kap. 9: Das Gesetz, die anthropologische Bemühung und die Gnade (s. 229 ff.). — 103) Til forståelse av Konk.-form. art. XI cfr. *Leiv Aalen,* Den lutherske lære om nådevalget (Vår lutherske arv, Et festskrift utgitt av Norges Lutherlag, Oslo 1937, s. 96 ff.).

FRYKTMOTIVET I FORKYNNELSEN BIBELSK BELYST[1])

Av Sverre Aalen.

1. Innledning.

Straks til å begynne med må vi slå fast at når vi her taler om frykt, så er det frykten for Gud det gjelder. Det er ikke frykten for djevelen og heller ikke for mennesket. Mot å frykte mennesker advarer Jesus direkte, derimot skal vi frykte Gud «som kan ødelegge både sjel og legeme i helvete», Mt. 10, 28. Mot å frykte djevelen advarer det N. T. ikke, men vi oppfordres heller ikke til det. Han er farligere enn menneskene; han går omkring som en brølende løve, 1 Pet. 5, 8, men han er ikke så farlig at Bibelen finner det nødvendig å si at en skal frykte ham. Det N. T. taler teosentrisk om frykten. Av Gud avhenger vår skjebne, her og i evigheten, han er kilde til liv og frelse, men også opphavet til menneskets undergang og forderv.

Ordet frykte brukes i Bibelen ofte i mer alminnelig betydning = ha ærefrykt for, dyrke. Å frykte Gud er da det samme som å være from, gudfryktig. Så både i det G. T. og i det N. T., se f. eks. 5 Mos. 10, 20; Job 1, 9; Ap.gj. 9, 31; 10, 2, jfr. Luthers uttrykk «frykte og elske Gud». I denne språkbruk er fryktmotivet enda ikke skilt ut fra f. eks. kjærligheten eller tilliten til Gud. Således er det gjennomgående i det G. T., se f. eks. 5 Mos. 10, 20 og 6, 5. Først det N. T. oppfatter frykt og kjærlighet som motsetninger som i en viss sammenheng utelukker hverandre, se 1 Joh. 4, 18; jfr. Rom. 8, 15.

Men dette betyr ikke at det N. T. vil ta fryktmotivet bort fra forkynnelsen, men bare at det ikke hører hjemme i evangeliet. Som et ledd i lovens forkynnelse har det også i det N. T. sin fulle plass. Enda mindre er det tale om at det N. T.s gudsbillede bare er bestemt av kjærligheten. Enhver forkynnelse er falsk som sier

1) Foredrag ved Bekjennelsestro Presters Broderkrets høsten 1953. Bearbeidet og utvidet.

at Guds kjærlighet og det fryktelige ved Gud utelukker hverandre i Gud selv sånn at vi bare ved å fjerne det fryktelige ved ham kan tale om Gud som helt og fullt kjærlighet. Bibelens gudsbillede består ikke av motsigelsesfrie prinsipper. Guds kjærlighet er overhodet ingen idé, men en handling: «I dette er kjærligheten, . . . at han har elsket oss og sendt sin Sønn til soning for våre synder», 1 Joh. 4, 10.

Om Gud vil tale i kjærlighet til oss eller i vrede, kan ikke deduseres ut av noe gudsbillede, men avhenger helt av ham selv og hans frie råd. Han har ingen plikt til å tale i kjærlighet til syndere, men når han allikevel gjør det, så er det fritt. Av dette følger at vi er henvist til å undersøke hvordan det *faktisk har behaget ham å tale til oss.* Spørsmålet blir m. a. o. hvordan hans budskap faktisk er.

Det er da gitt at Bibelens egen forkynnelse blir absolutt mønster og norm for vår forkynnelse i dag. Og i første rekke blir det det N. T. som vi må ta til forbillede, ikke det G. T. Bare det N. T. utgjør det empiriske grunnlag for og nedslag av budskapet på frelseshistoriens nåværende trinn. Av praktiske grunner skal vi her innskrenke oss til en analyse av Jesu forkynnelse som den foreligger i de synoptiske evangelier. Men da det G. T. danner bakgrunnen for Jesu forkynnelse, må vi først dra opp noen hovedlinjer i den gammeltestamentlige forkynnelse.

2. Forkynnelsen i det Gamle Testamente.

De gammeltestamentlige profeters forkynnelse kan ikke være et selvstendig forbillede for oss allerede av den grunn at den ikke gjør krav på å være av grunnleggende karakter, men er mer situasjonsbestemt. Profetene forkynte i aktuelle situasjoner. Derfor er noen av dem overveiende domsprofeter, andre mer frelsesprofeter. Ingen er vel bare det ene. Også domsprofeten Amos sier: «Søk Herren, så skal I leve», 5, 6. I virkeligheten forkynner profetene alltid et både—og, en dobbelthet: Gud er kilden til liv for dem som lyder, men til ødeleggelse, undergang og død for de ugudelige. Dette kan kanskje sies å være grunntemaet i det G. T.s forkynnelse, se f. eks. 2 Mos. 20, 5 f. Vi kan betegne denne type av forkynnelse som *forkynnelsen av den dobbelte utgang* eller *de to veier.* Et klassisk uttrykk har den funnet i 5 Mos. 30, 15—20: «Se jeg har i dag lagt fram for deg *livet* og *det gode,* og *døden* og *det onde*» (v. 15). Den som elsker Gud og vandrer på hans veier, får *leve* og blir *velsignet* (v. 16). Men hvis Israel faller fra til

dyrkelse av andre guder, så blir det til *dom*: «I skal *gå helt til grunne*; I skal ikke *leve* lenge i det land» osv. (v. 17—18). «Jeg tar i dag himmelen og jorden til vitne mot eder: *Livet* og *døden* har jeg lagt fram for deg, *velsignelsen* og *forbannelsen*; *velg da livet*, så skal du få *leve*, du og din ætt!» (v. 19).

Her ser vi hva menneskets lodd er når det kommer i berøring med Gud: enten liv og velsignelse i lydighet mot Gud som livets kilde, eller død, forbannelse og undergang, og også det fra Gud. Viktig for forståelsen av Jesu forkynnelse er det å være oppmerksom på det ord som på dette sted brukes som motsetning til livet, nemlig «*gå til grunne*», hebr. אָבַד, LXX ἀπόλλυμαι. Dette ordet er det nemlig som i det N. T. får betydningen «fortapes», d. e. gå til grunne, ødelegges i helvete.[1]) Jfr. 5 Mos. 11, 26 ff.

Forkynnelsen av den dobbelte utgang inneholder tydelig en side som appellerer til frykten. Henvisningen til den negative utgang er en advarsel, i mange tilfelle en trusel. Denne forkynnelse kan kanskje sies å være den typisk gammeltestamentlige. Så må det vel være der loven er grunnlaget for gudsforholdet.

Naturligvis inneholder det G. T. også en «evangelisk» forkynnelse. Som kjent har Jesu evangelieforkynnelse sin bakgrunn hos Deut.-Jes. (Jes. 40 ff.). En evangelisk motivert omvendelsespreken finner vi klart hos Jer., se 3, 12 ff, likeså Jes. 55, 7. På den annen side oppviser det G. T. rikelig med eksempler på en mer eller mindre ren domsforkynnelse. Opplysende er her de forskjellige uttrykk som forskerne bruker til å karakterisere denne: domspreken, ulykkesspådom, skjennetale, straffetale, vérop osv. Selvsagt gjør fryktmotivet seg her sterkt gjeldende, og det enten dommen forkynnes som betinget eller som fast besluttet.

Vi har altså i det G. T. konstatert tre hovedtyper av forkynnelse, som kort kan angis med stikkordene: 1. den dobbelte utgang, 2. evangelium, 3. domsforkynnelse.

3. Jesu forkynnelse etter de synoptiske evangelier.

De samme tre grunntyper av forkynnelse finner vi nå igjen i det N. T., også hos Jesus: den milde, innbydende, evangeliske forkynnelse, der fryktmotivet trer helt tilbake, den strenge der det trer mer eller mindre ensidig i forgrunnen, og forkynnelsen av den dobbelte utgang, der det står sammen med løftet. Disse

[1]) Se om dette min artikkel «Hva er fortapelse i det N. T.?» i skriftet «Evig liv — evig død», utg. ved J. Nome, Oslo 1953, s. 36 ff.

tre grunntyper er overhodet felles for hele Bibelen. Men de kan kombineres innbyrdes på forskjellig måte hos den enkelte forkynner, eller den ene typen kan være den dominerende. Videre kan bruken av dem veksle med situasjonen og ikke minst med tilhørerne og deres åndelige forutsetninger. Her er altså store muligheter for nyansering og variasjon, og det gjelder nå å bli klar over hvordan dette ligger til hos Jesus.

a) Den dobbelte utgang.

Et godt eksempel på denne forkynnelse hos Jesus finner vi i *Mt. 7, 13—14:* «Gå inn gjennom den trange port! for den port er vid, og den vei er bred som fører til *fortapelsen,* og mange er de som går inn gjennom den; for den port er trang, og den vei er smal som fører til *livet,* og få er de som finner den.» Denne formaning går direkte tilbake på 5 Mos. 30, 15—19 som vi gjenga ovenfor, for liksom der forekommer ordene *liv* og *undergang* eller *fortapelse.* Ordet ἀπώλεια betyr i det N. T. liksom i det G. T. undergang, ødeleggelse, forlis (jfr. den engelske oversettelse av stedet: destruction), bare var man nå klar over at denne ødeleggelse i sin siste fase foregår i helvete, se Mt. 10, 28.[1]) Ødeleggelsen er motsetningen til «livet» som er = frelse, forløsning av det som Gud har skapt, framfor alt av selvet eller sjelen, se Mt. 16, 25 f. = Lk. 9, 24 f.

Ordet om de to porter eller veier er ikke en allegori som gir en rett til å tegne opp to veier i den kosmiske geografi, som nok mange har gjort det i kirkens historie. En sånn tanke hører hjemme i jødiske apokalypser og antikk mytologi, ikke i det N. T. Det dreier seg ikke om en allegori, men om en lignelse. «Vei» betyr jo i Bibelen vandel, måte å forholde seg på, se f. eks. Jer. 21, 8. Men tydelig er at Jesus her forkynner den dobbelte utgang og gjør det klart at mennesket bare har disse to muligheter.

I virkeligheten finnes dette slag av forkynnelse mange steder i Jesu undervisning. En går ikke for langt om en sier at hans forkynnelse og anskuelse er bestemt av dette motiv. Vi kan tenke på hans fortelling om *den ytterste dom,* Mt. 25, 31 ff., fortellingen om *den rike mann og Lasarus,* Lk. 16, 19 ff., *gjestene med eller uten bryllupskledning* i lignelsen om kongesønnens bryllup, Mt. 22, 11 ff., lignelsene om *de betrodde penger,* Mt. 15, 14 = Lk. 19, 12 ff., og om de *fem kloke og de fem uvise jomfruer,* Mt. 25, 1 ff., videre lignelsene om *ugresset i hveten,* Mt. 13, 24 ff., og om *fiskene*

1) Uten å gå nærmere inn på spørsmålet nevner jeg at «ødeleggelse» ikke er det samme som tilintetgjørelse, se min art. i anf. skr., s. 39—41.

i noten, Mt. 13, 47 ff., og billedordet om *saltet som kastes ut,* Mt. 5, 13.

Visstnok er det så at den dobbelte utgang ikke overalt utgjør det egentlige poeng i disse ord eller lignelser. Den nyere forskning har jo lært oss at vi må finne poenget eller eventuelt poengene, det springende punkt, i en lignelse. Men en driver denne jakt etter poenget for langt, dersom en vil skyve det øvrige innhold i en lignelse tilbake som betydningsløst. En må overalt være klar over at det ikke bare er det som Jesus i en bestemt situasjon betoner, som er uttrykk for hans oppfatning og syn, heller ikke bare det nye som han kommer med i forhold til sin samtid, og som han derfor naturlig nok framhever. Betoningen er nemlig ofte betinget av situasjonen og tilhørerkretsen, og en må gå ut fra at Jesus ville ha betont andre momenter i sin lære om han hadde stått overfor andre tilhørere med andre forutsetninger.

Den negative utgang uttrykkes i disse utsagn og lignelser på forskjellig måte. Ordet *fortapelse* = *undergang* i Mt. 7, 13 har vi allerede nevnt. Ugresset i hveten blir *oppbrent,* Mt. 13, 30, hvilket ifølge tydningen betyr at de urettferdige «kastes i *ild-ovnen*», 13, 42; lignende i lignelsen om noten, der det i tydningen tilføyes: «der skal være gråt og tenners gnissel», 13, 50. I virkeligheten forsto Jesu tilhørere også uten tydning at han her siktet til straffen i helvete. Det samme gjelder uttrykket «mørket», med tilføyelsen «der det er gråt og tenners gnissel», Mt. 8, 12; 22, 13; 25, 30. Men det er av betydning å merke seg at det på alle disse steder dreier seg om metaforer, billeder og omskrivninger, ikke om en direkte omtale av helvete, enda mindre en utmaling av det.

Av de nevnte steder er det bare den store domsscene, Mt. 25, 31 ff., og fortellingen om den rike mann og Lasarus, Lk. 16, 19 ff., som omtaler de fortaptes straff på en mer direkte måte. I *doms-scenen* blir riktignok selve ordet helvete ikke brukt, men det betyr i dette tilfelle lite, for uttrykkene «den evige ild som er beredt djevelen og hans engler», v. 41, og «evig pine (straff)», v. 46, er i seg selv mer enn realistiske, rystende og klare nok. Når Jesus her taler så direkte om saken, henger det nok sammen med at han i disse siste kapitler i Matteusevangeliet underviser sine disipler, ikke taler til massene, for som vi skal se, er det når Jesus vender seg til sine disipler at han mest direkte og uten omskrivning taler om helvete og dets ødeleggelse og straff. Fortellingen om den store dom er derfor ikke noe eksempel på Jesu forkynnelse for folkemassene.

Faktisk inntar derfor fortellingen om *den rike mann og Lasarus*

en særstilling under det synspunkt det her gjelder, for denne er åpenbart beregnet på folket, dem som står utenfor, og allikevel taler den realistisk og direkte om straffen etter døden. Vi kan her ikke gå inn på det kompliserte spørsmål om hva som er poenget i denne eksempelfortelling. Faktum er at ingen kan høre den uten å få lagt inn på seg at der er et pinens sted etter døden for den ugudelige, og det til og med således at der ikke finnes noen mulighet for å komme derfra, v. 26. På den annen side er det tydelig at Jesus ikke vil ha fortellingen oppfattet som en apokalyptisk skildring av pinens sted, et innblikk i «det hinsidige» (som i de jødiske apokalypser og de hedenske underverdensreiser), som så skulle motivere omvendelsen ut fra den tanke at det gjelder å passe seg for å komme til dette pinens sted. Tvert om: dersom ikke menneskene vil omvende seg på grunn av den i Ordet gitte forkynnelse, så får de la det være. Og det i Ordet gitte budskap er alltid et hele, en organisk helhet, som trer mennesket i møte som Guds tale, ikke som en skildring av det hinsidige (se nedenfor).

Forkynnelsen av den dobbelte utgang legger vekten på det store enten—eller, tvinger mennesket til å ta stilling til Gud og gjør det klart for det at dets stilling til Gud betyr frelse eller undergang. Tilværet er for mennesket bestemt av en absolutt risiko. Og her gjelder det menneskets «sjel» eller «selv», som enten «finnes» eller «mistes», d. e. forlises, Mt. 16, 25 f. = Lk. 9, 24 f. *Midtpunktet i tanken om den dobbelte utgang er Gud.* Fryktmotivet er med for så vidt som det blir klart at det er farlig å avvise Gud, fordi Gud selv er farlig for den som står ham imot.

Motivet om den dobbelte utgang hører ikke til de mest særmerkte deler av Jesu forkynnelse. Det finnes som vi har sett, i det G. T., og jødedommen kan en likefram si er behersket av det. Det vil også være mulig å finne det i forskjellige variasjoner i mange fremmede religioner. Allikevel er det hos Jesus brukt på en sånn måte at det er farget av egenarten i hans forkynnelse som helhet. Det kommer fram i den *radikalisme* og *skarphet* hvormed han innskjerper alternativet. Han avviser (til skilnad fra jødedommen) ethvert svevende og uklart mellomstandspunkt. *Enten* er et menneske på den ene vei *eller* på den annen. En nødvendig følge av dette blir også at de to muligheter hver for seg blir skjerpet. Ifølge Jesus blir det enda større å bli frelst enn f. eks. etter jødedommen, men også enda verre å fortapes, forlise. At Jesus har lært en evig pine (straff) i helvete, er derfor allerede av denne grunn sannsynlig.

b) Den evangelisk motiverte omvendelsespreken.

Forkynnelsen av de to veier er et relativt generelt tema når en betrakter det isolert. Alene kan det ikke åpne adgangen for oss inn til det særmerkte i Jesu budskap. Derfor må det forbindes med og sees i lys av andre og mer sentrale ting i hans forkynnelse.

I virkeligheten forkynte ikke Jesus de to veier i sin alminnelighet. Han kom ikke for å opplyse menneskene om tidløse sannheter eller om hvordan deres lodd er i tilværet i vår verden. Han kom først og fremst med et budskap om at noe var *hendt*, nemlig at Guds rike var kommet nær, dvs. nå er hos oss. Og dette var et gledens budskap, som riktignok samtidig skapte krise i tilhørernes liv fordi det stilte dem på valget.

«Tiden er fullkommet og Guds rike er kommet nær. Omvend eder og tro på evangeliet!», Mk. 1, 15. *Menneskene oppfordres ikke til å ta standpunkt til idéer eller tanker, eller til et gudsbillede, heller ikke til Guds kjærlighet eller til helvetes mulighet, men til noe som har hendt.* Frelsens tid er opprunnet. «Salige er de øyne som ser det som I ser; for jeg sier eder: Mange profeter og konger har villet se det som I ser, og ikke fått se det, og høre det I hører, og ikke fått høre det», Lk. 10, 23 f (= Mt. 13, 16 f.). Han som profetene har spådd om, og som de fromme i den gamle pakt har lengtet etter, han er nå kommet, «han som skal komme», er nå her, Mt. 11, 3 ff.

Nå kan de juble de som har det vondt, de «fattige» eller «elendige» som bier på frelse, Mt. 5, 3; 11, 5; Lk. 4, 18. For nå er frelsen og friheten kommet for dem, det velbehagelige Herrens år er opprunnet: dette glade budskap visste Jesus seg kallet til å forkynne, Lk. 4, 18 f. I dette budskap ligger et stort *tilbud,* og *det* er sett fra tilhørernes side det mest herlige og trøsterike ved det, nemlig det store og vennlige tilbud om å bli med i frelsens tid og frelsens rike, den utrolige *innbydelse* til å smake frelsens goder. Det er som å bli innbudt til et bryllup i kongsgården, til selve prinsens bryllup, han som skal arve land og rike, Mt. 22, 1 ff. Ja, brudgommen er kommet, hvem vil da faste eller sørge?, Mt. 9, 15. Hyrden er kommet for å ta seg av de bortkomne får, Mt. 10, 6, ja lete dem opp, Lk. 15, 4 ff. Det som er «fortapt», d. e. det som er kommet bort fra Gud, det skal nå oppsøkes og frelses, Lk. 19, 10; 15, 4 ff. Spørsmålet blir nå bare: hvem vil være med i dette frelsens rike, og hvem skal bli stående utenfor?

Det å ta imot tilbudet kaller Jesus for å *omvende seg.* Det er viktig å si et par ord om dette begrep i Jesu forkynnelse, for ordet omvendelse er i våre dager altfor sterkt lovisk belastet. En

nærmere undersøkelse viser at ordet *omvendelse i Jesu munn primært er et evangelisk ord,* et ord som på det nøyeste er forbundet med tanken om det *glade budskap.* Det er i strid med Jesu forkynnelse å tenke seg at en omvendelsespreken må være en truselseller advarselstale. Hos Jesus er omvendelse svaret på det store tilbud, den nåderike innbydelse som utgår idet Riket er kommet nær, det er å komme til Gud for å få del i frelsens goder. Et menneske omvender seg når det som en sønn kommer fra det fremmede land tilbake til sin far, Lk. 15, 18 ff., eller idet det lar seg finne av Guds oppsøkende kjærlighet, Lk. 15, 7. 10; idet det i bevisstheten om sin synd lar seg kalle til den Gud som tar imot syndere, Lk. 5, 32, eller idet det «tar imot» Guds rike som et lite barn, Mk. 10, 15. Også det G. T. kjenner som før nevnt en sånn evangelisk motivert omvendelsespreken, se Jer. 3, 12 ff.; Jes. 55, 7.

På dette punkt skiller Jesu forkynnelse av omvendelsen seg tydelig fra Døperens. Denne tiltaler ifølge Lk. 3, 7 folkemassene som «ormeyngel» og spør dem «skjennende» hvem som har lært dem «å unnfly den kommende vrede», og taler i det hele i en sterkt advarende tone til folket.[1]) Jesu omvendelsespreken derimot er en innbydelse til å få del i frelsens goder i frelsens tid, eller til å komme tilbake til den Gud som står ferdig til å ta imot og tilgi. Det samme gjelder for det budskap som disiplene sendes ut med, de skal forkynne «fred», se Lk. 10, 5 f.

c) Den advarende henvisning til botsfristen for dem som nøler.

Vel å merke: det evangeliske tilbud er Jesu *primære* og *grunnleggende* omvendelsespreken. Men da Jesus så at folkets brede masse ikke omvendte seg, kom en annen klang inn i hans ord om omvendelse, og denne blir motivert på en ny måte. Mens det særlig er Matteus som har oppbevart ordene om den dobbelte utgang, så er det mest Lukas som har tatt med den *advarende forkynnelse om botsfristen til dem som syntes å nøle med å omvende seg.* Han har samlet noen utsagn med dette tema i et eget lite avsnitt, *Lk. 12, 54—13, 9.*

Jesus bebreider i det første av disse utsagn jødene at de ikke forstår å tyde tiden, d. e. frelsens eller besøkelsens tid. Han formaner dem til å omvende seg før det er for sent. Det er for sent når en er kommet fram for dommeren uten å ha fått sin sak oppgjort, for dommeren overgir en til fangevokteren som igjen kaster en i fengsel. «Jeg sier deg: du skal ingenlunde komme ut

1) Ifølge Mt. 3, 7 er disse ord rettet til fariseerne og sadduseerne, og i så fall ligger de mer på linje med Jesu måte å tiltale disse på, se Mt. 23, 33 og jfr. nedenfor. Allikevel er det tydelig at denne truende tone ifølge evangelienes framstilling som helhet har utmerket Døperens omvendelsespreken i sin alminnelighet.

derfra før du har betalt til siste øre», d. e. vel: aldri. Jesu tilhørere måtte uten tvil forstå at han med dette billede siktet til helvete. Dog er det som vi skal se, ikke uten betydning at Jesus ikke direkte nevner helvete, men gjør bruk av en omskrivende metafor.

Den følgende lille fortelling ligger helt på samme linje. Hvis jødene ikke *omvender seg,* skal det gå dem like ille som det gikk de grekerne som Pilatus lot slå i hjel mens de holdt på å ofre, eller dem som ble drept da tårnet ved Siloadammen falt ned, *13, 1—5:* «Dersom I ikke *omvender eder,* skal I alle *omkomme* på samme vis.» «Omkomme» står for ἀπόλλυμαι = אָבַד, altså det samme ord som i «fortapes». Det er rimelig å anta at tilhørerne i uttrykket hørte en hentydning til fortapelsen i helvete, eller kanskje bedre: til den «undergang» hvis siste fase og konsekvens er undergangen i helvete.

Til slutt i avsnittet kommer lignelsen om fikentreet som spares år for år, men som til slutt må hogges ned fordi det ikke bærer frukt. Der er en *botsfrist* eller *omvendelsesfrist,* og dersom den ikke nyttes, går det mot avgrunnen. Dette har Jesus altså ment at de som i lettsinn ikke syntes å forstå eller ville forstå hans innbydelse til Guds rike, trengte å høre. Se også *Lk. 13, 24—27:* det finnes et for sent, når døren er stengt!

Her er det ikke lenger evangeliets lyse og glade tone som lyder og som driver til omvendelse, men en advarsel, en henvisning til at der er en botsfrist som ender med undergang og fortapelse om den ikke nyttes. Også i fortellingen om den rike mann og Lasarus virker vel denne tanke med. En må omvende seg på grunn av Jesu budskap, det åpenbarte ord, og ikke vente på avsløringer fra det hinsidige.

Der finnes altså to stadier i Jesu omvendelsespreken, det evangeliske og det truende eller advarende. Disse to stadier gjenspeiler seg klart i det store klagerop over Jerusalem, *Lk. 13, 34 f.:* «Hvor ofte jeg ville samle dine barn, liksom en høne samler sine kyllinger under sine vinger! Og I ville ikke!» Det er som vennligheten, omsorgen, kjærligheten stråler fram fra dette billede. Men når denne innbydelse avvises, så kommer dommen, v. 35. Over dem som ikke kjenner sin besøkelsestid, kommer undergangen, Lk. 19, 42—44.

En advarende henvisning til dom og undergang hører altså hjemme i Jesu forkynnelse som motivering for omvendelsen, men ikke som den grunnleggende og primære motivering. Også i de her nevnte utsagn ser vi at henvisningen til fortapelsen er indirekte.

d) Fordømmelsesord over de forherdede.

Men der følger enda et tredje stadium. Israel tok ikke imot budskapet, og så kommer den direkte *forkastelsesdom* og de voldsomme *fordømmelsesord.* Særlig rettes disse siste mot folkets religiøse ledere. Dette slag av «preken» utmerker seg ved en *direkte henvisning til de ubotferdiges visse og skrekkelige skjebne på dommens dag.* Sånne ord får Korasin, Betsaida og Kapernaum høre, fordi de nøyde seg med å være skueplassen for Jesu undergjerninger, men ikke *omvendte seg.* Det skal gå Tyrus og Sidon, ja Sodoma, tåleligere på dommens dag enn dem, *Mt. 11, 21—24.* Eller Israel skal på dommens dag anklages av Ninives innbyggere og dronningen fra Syden: disse omvendte seg, men Israel har ikke omvendt seg ved Jesu forkynnelse, *Mt. 12, 41 f. = Lk. 11, 31 f.*

Men enda sterkere ord bruker Jesus mot *fariseerne.* De kalles rett ut for «helvetes barn», *Mt. 23, 15,* d. e. slike som hører hjemme i helvete. «I slanger! I ormeyngel! hvorledes skal I unnfly helvetes dom?», v. 33, dvs. det er umulig eller iallfall meget vanskelig. Om fariseerne kan en nesten si at Jesus «fordømte dem til helvete».

En kan stille seg det spørsmål om det her egentlig er tale om forkynnelse lenger. Iallfall synes det klart at vi i dag ikke mer har fullmakt til å tale et sånt spåk til noe menneske eller noen gruppe av mennesker.

Det er tydelig at Jesus på dette siste stadium tvinger fortapelsens realitet inn på tilhørernes bevissthet på en krassere og mer direkte måte enn på de før nevnte stadier. *Hittil har vi ikke sett at han har brukt ordet helvete; nå dukker det opp. Det samme gjelder den uttrykkelige og truende henvisning til den ytterste dom.*

e) Fryktmotivet i undervisningen av disiplene.

Men ikke bare overfor de ubotferdige og forherdede bruker Jesus disse krasse uttrykk. Det samme er eiendommelig nok tilfelle når han underviser og advarer sine egne disipler. Ja, her uttrykker han seg enda klarere og krassere. Ordet helvete brukes, foruten i utsagn til fariseerne, bare i formaninger og advarsler til disiplene. Hvordan skal vi forklare dette forhold? Det må henge sammen med tilhørernes forutsetninger. *Jesus bruker de sterke ord når han taler til mennesker som har en mer moden innsikt og som er i stand til å forstå hva helvete er for noe i sammenheng med de åndelige realiteter for øvrig.* Når det gjelder de ubotferdige, virker nok dessuten den tanke inn at han så å si overgir dem til dommen — evangeliets innbydelse er så allikevel spilt på dem, de kan gjerne innstille seg på dommen.

I *Mt. 5, 29 f.* formaner Jesus sine disipler til å være villige til å ofre et av sine lemmer for å unngå en fristelse som fører til helvete, jfr. Mt. 18, 8 f. = Mk. 9, 43 ff. Også *Mt. 5, 22* står i en belæring beregnet nærmest på disiplene. Det samme gjelder tydelig *Mt. 10, 28 = Lk. 12, 5*, ordet om ikke å frykte mennesker, men bare Gud som «kan ødelegge både sjel og legeme i helvete» (så Mt.). *Jesus viker altså ikke tilbake for å mane fram for sine disiplers tanke den mulighet at en blir «kastet» i helvete, «går bort» til helvete, med sjel og legeme.*

4. Sammenfatning og prinsipielle synsmåter.

Vi ser altså at Jesus *kan* gjøre bruk av «fryktmotivet» i sin forkynnelse. I sin grunnleggende forkynnelse av evangeliets budskap bruker han det ikke. Og når han bruker det, så varieres det i grad, styrke og terminologi etter tilhørernes åndelige stilling og forutsetninger. Vi kan sammenfatte det foreløpige resultat i følgende punkter:

1. Utgangspunktet i Jesu forkynnelse, det grunnleggende, det han begynner med, er *evangeliets* gledesbudskap. Dette budskap, som er helt evangelium, er det han venter skal medføre omvendelse. Her anvendes fryktmotivet i det hele ikke.

2. Ved siden av evangeliet står dog forkynnelsen av den *dobbelte utgang.* Dette motiv har fra begynnelsen av inngått som et ledd i Jesu forkynnelse til massene, og til disiplene. Den negative utgang betegnes a) med ordet «fortapelse» (= ødeleggelse, til sist i helvete), b) med billeder og vendinger som tilhørerne måtte oppfatte som siktende til gehennas dom, f. eks. «ildovnen», «mørket», «gråt og tenners gnissel» osv. *Jesus nytter altså i denne sammenheng gjerne omskrivende uttrykk og legger altså for dagen en viss skyhet overfor helvetes realitet. Ordet helvete bruker han ikke.* I en særstilling står dog her fortellingen om den rike mann og Lasarus.

3. Overfor dem som nøler med å omvende seg, som synes å avvise det store evangeliets tilbud, henviser Jesus *advarende* til at der finnes en *omvendelsesfrist,* og at *den som ikke nytter den, uvegerlig går mot dommen og fortapelsen.* Her spiller fryktmotivet sterkere inn. Men en advarsel mot å havne i helvetes redsler kan en ikke si det er tale om, det er mer *en advarsel mot å risikere at Guds tålmodighet tar slutt* og avløses av *hans* dom. Henvisningen til fortapelsen er også her mer indirekte, men i og for seg tydelig nok.

4. Overfor *fariseerne* og *disiplene* taler Jesus direkte om helvete. Han bruker her ordet *gehenna*, han sier rett ut at der i helvete skjer en «ødeleggelse» av sjel og legeme, han taler videre om en «evig straff» og en «evig ild». Til dette gehenna henviser han fariseerne, og mot dette gehenna advarer han disiplene i deres gode strid mot synd og menneskefrykt.

Jesu bruk av fryktmotivet og av helvetestanken er altså sterkt nyansert og variert. Han taler forskjellig til de forskjellige tilhørere og bruker forskjellige ord alt etter tilhørernes forutsetninger. Jo større innsikt i åndelige spørsmål de har, jo klarere og tydeligere og krassere taler han om helvete og fortapelse.

Dermed reiser det avgjørende spørsmål seg: Hva er denne nyansering av fryktmotivet bestemt av? Hvilken interesse er det som forklarer den? Hvilken grense er det Jesus ikke vil overskride? Og hva er det som han samtidig overfor *alle* slag av tilhørere vil ha fram? Finnes der m. a. o. en fellesnevner for dette noe brokete mangfold?

Så vidt jeg kan se ønsker Jesus *ikke å anvende fryktmotivet på en sånn måte at det sprenger budskapets enhet og helhet.* Han taler ikke om helvete sånn at budskapets tyngdepunkt forrykkes. Det er balanse i hans forkynnelse. Der finnes en menneskelig og egenmektig forkynnelse av helvete, der dette framstilles som en ting eller et sted som er forbundet med fare og som det derfor gjelder for mennesker med selvoppholdelsesdriften i behold å unngå. På denne linje ligger ikke Jesu forkynnelse. Derimot mente den rike mann i dødsrikets pine at det er sånn en bør tenke og innrette seg. Han resonnerer som så: Hadde bare noen advart meg mens jeg levde om hvor skrekkelig denne straffens tilstand er, så hadde jeg aldri stelt meg sånn at jeg kom hit. Men om det nå er for sent for meg, så burde iallfall noen advare mine pårørende, så at i det minste de passer seg for å komme i denne pine. Så går det ikke til, sier Jesus. Han nekter å gå inn på denne linje. Helvete kan ikke gjøres til et farlig sted som mennesker passer seg for. *Helvete er for Jesus Guds dom og Guds handling, og den som ikke vil høre om Gud, han får heller intet høre om helvete.* Det er ikke tilfeldig at ordet *gehenna* hos Jesus gjennomgående er forbundet med tanken på Gud eller Guds dom: Gud er det som ødelegger eller kaster i helvete, Mt. 10, 28 = Lk. 12, 5, se videre Mt. 5, 22; 23, 33.

Guds ord er en helhet og enhet. En kan ikke gripe ut noe enkelt punkt i det og isolere det, for da gjør en seg til herre over ordet og forvandler det til noe annet, noe menneskelig, fra det det er: Guds budskap. Den som er villig til å høre *noe* av Guds ord, er

også villig til å høre Guds ord i sin helhet, til virkelig å høre på *Gud.* Jesus innbyr ikke menneskene til å ta standpunkt til helvete, men til å ta standpunkt til Guds budskap i Jesu person og ord.

Jesus anvender fryktmotivet, men han unngår skrekkpsykosen. Jo større åndelig balanse og innsikt tilhørerne har, jo sterkere uttrykk kan han bruke uten at skrekkpsykosen oppstår. Jo mer de vet om Gud, jo mer tåler de å høre om fortapelsens natur *uten at det rykker oppmerksomheten bort fra Gud og hans tale.* Jesus vil uten tvil at menneskene skal forstå helvetestanken eller fortapelsen i en større sammenheng. Det er for ham åpenbart ikke om å gjøre at den som tar standpunkt til hans budskap, i egen interesse har en hel forståelse av de fulle konsekvenser av sitt valg. Viktigere er for Jesus at menneskene er klar over at de velger eller forkaster *ham,* han som er bringer av frelsens tid, og at de dermed stiller seg innenfor eller utenfor *Guds rike.* Eller at de er klar over at de har å velge mellom sin egen rettferdighet og erkjennelsen av sin synd og uverdighet overfor Gud. Eller at valget står mellom *Guds* vilje og menneskets egen vilje, eller mellom å tjene Gud eller å nyte av denne verdens goder og tjene dens guder.

Visstnok kan Jesus appellere til den *velforståtte egeninteresse,* se lignelsene om den urettferdige husholder, Lk. 16, 1 ff., og om skatten i åkeren og perlen, M. 13, 44—46. Der finnes en frelsesegoisme, og Jesus regner med denne. Men spørsmålet blir igjen hvordan den utnyttes. På de nettopp nevnte steder kommer fryktmotivet ikke til anvendelse. Annerledes er det her igjen når Jesus taler til disiplene. Overfor dem kan han appellere til egeninteressen under henvisning til fortapelsen og helvete. I egen interesse vil de forstå at det er «bedre» for dem eventuelt å miste et lem enn at de med hele legemet kastes i den «evige» eller «uslokkelige ild», Mt. 18, 8 f. = Mk. 9, 43 ff., jfr. Mt. 5, 29 f.

Det har vært sagt at uten å ha klart for seg tanken om pinens evige varighet vil folk flest mene at det så å si ikke er umaken verd å omvende seg. For denne tanke kan man henvise til steder som Mt. 5, 26; Lk. 12; 59; Mt. 18, 34, der Jesus framholder at straffen er definitiv. En betoning av ildens evighet finner vi Mt. 18, 8 f. = Mk. 9, 43 ff., se særlig v. 48. Men her er igjen å merke at Jesus på dette sted taler til disiplene. Når Jesus vender seg til de utenforstående, kan vi ikke si at han på noen måte *betoner* pinens *evighet.* En finner ikke hos ham den tanke at etter som den *evige* pine fra menneskets synspunkt burde være det sterkest tenkelige motiv til omvendelse, så må dette motiv i særlig grad og med særlig styrke vekkes. Jesus går ikke fram på denne vei,

og heller ikke Paulus. Pinens evige varighet hører med til Jesu undervisning og lære, men dette moment får ikke den vekt som menneskets egeninteresse kunne synes å kreve. Jesus regner nok med den menneskelige egeninteresse som motiv, men bare innenfor en viss ramme. Den som ikke vil omvende seg av hensyn til Gud og kallet fra Gud, eller av hensyn til sin sjel, av hensyn til risikoen for å forspille sin (av Gud skapte) sjel, seg selv, han kan ikke vente å bli gjort spesielt oppmerksom på straffens evige varighet, se Lk. 16, 31.

Saken er den at Jesu forkynnelse og det N. T. i det hele har et tema, og under dette tema må alle enkelttanker underordnes. Dette tema er *Gud* og *Guds rike,* eller med Paulus Guds rettferdighet, kommet til oss og fullbyrdet i Jesus. Men Guds rike og denne Guds rettferdighet er samtidig *menneskets liv,* dets redning fra døden og undergangen og Guds vredesdom. De som vil Gud, de innbydes til å komme. Og de som vil sitt eget «liv», innbydes til å komme, dvs. de som vil sitt liv fordi de vet at det er verdifullt som *Guds skapning.* Bare den egeninteresse som er forbundet med bevisstheten om Gud, som frelser og herre og dommer, skal det appelleres til.

Fryktmotivet er altså teosentrisk orientert. Det kan, innenfor en viss ramme, være antroposentrisk vendt, men også da får det til sist sin kraft og motivering fra bevisstheten om Skaperguden som kaller til seg sin eiendom, frelser den eller dømmer den. Dette er det som er intensjonen i Jesu forkynnelse når han anvender fryktmotivet.

Den hovedregel som gir seg for forkynnelsen av i dag, skulle altså bli: Vi må forkynne helvete og fortapelsen som *Guds* handling, ikke som et farlig sted i menneskets tilvær. Vi må forkynne frykten for *Gud,* som kan kaste og ødelegge i helvete, men en frykt som samtidig er begripelse, fordi den springer fram av viten om Guds rettferdighet og hellighet, og av viten om min synd og skyld. Men vi kan ikke forkynne helvete som uforstått skrekkobjekt.

Til slutt: Skal vi være tro mot det N. T., så må vi også tale om helvete eller fortapelsen til de troende. Det gjør Jesus, og det gjør Paulus (se 1 Kor. 10, 9 f.). For det første har Jesus åpenbart ment både at vi kan tåle og at vi trenger det som advarsel. For det annet holder vi oss på denne måten klart for øye at vi er syndere som i oss selv er under Guds dom. For det tredje unngår vi på denne måte at de utenforstående misforstår vår tale om helvete dit hen at den er sprunget ut av fariséisk selvgodhet.

HOVEDPROBLEMENE I FORTOLKNINGEN AV JESU LIGNELSER I DEN NYERE TEOLOGI FRA JÜLICHER AV

Av Chr. Svanholm.

«— med Bibelen er nogle af Verdenslitteraturens skønneste og reneste Digterværker i det lille Format blevne Folkeslagenes Fælleseje. Uagtet alt hvad man har fremdraget af Paralleler og formentlige Forbilleder hører dog de tre Snese Lignelser hos de tre første Evangelister til det originaleste af Poesi vor Civilisation kender.»

Slik uttrykker professor Poul V. Rubow seg om Jesu lignelser etter synoptikerne.[1])

Det er riktig, men ikke vesentlig, for det vesentlige ved disse perler er jo at de er gode i den forstand at de er ledd i åpenbaringen av Gud og hans rike.

For den teologiske forskning byr de imidlertid på en rekke problemer som i de siste 50—60 år har vært sterkt i forgrunnen, i det minste periodevis. Med utgangspunkt i Adolf Jülichers grunnleggende arbeid: «Die Gleichnisreden Jesu» (1886) skal jeg her søke å gi en oversikt over disse problemene og de viktigste løsningsforsøk.

Den snevre rammen av en prøveforelesning hindrer fullstendighet, men til gjengjeld gir Jülichers kapitelinndeling i første bind av hans verk en utmerket oversikt.

Av bokens seks kapitler behandler de fire det jeg vil kalle hovedproblemene, nemlig spørsmålet om lignelsenes *ekthet, vesen, hensikt* og *verdi*. Er disse spørsmålene først besvart, er det av relativ mindre interesse når de er opptegnet og hva man kan fortelle om utlegningens historie. At løsningen av lignelsenes problemkompleks, eller rettere løsningsforsøkene, har nøye sammenheng med fors-

1) H. C. Andersens Eventyr. Kbh. 1943 p. 74.

kernes syn på hele den nytestamentlige tradisjon, nevner jeg for fullstendighets skyld.

Jülichers hovedinteresse i arbeidet om Jesu lignelser er å holde oppgjør med den tidligere allegoriske fortolkning som tillot en uhemmet innleggelse i tekstene.

C. H. Dodd har i første kapitel av sin bok: «The Parables of the Kingdom» et eksempel til skrekk og advarsel, nemlig Augustins fortolkning av «Den barmhjertige samaritan». Etter nevnte kilde forløper den slik: En mann dro ned fra Jerusalem til Jeriko; mannen er Adam; Jerusalem er den himmelske stad fra hvis velsignelser Adam falt. Jeriko er månen og betegner vår dødelighet fordi den fødes, vokser, avtar og dør. Røverne er djevelen og hans engler, som røvet ham, nemlig for hans udødelighet; og slo ham, nemlig ved å overtale ham til å synde; og lot ham ligge halvdød, fordi så vidt et menneske kan forstå og kjenne Gud, lever det; men for så vidt det er ødelagt og trellbundet av synden, er det dødt; derfor kalles han halvdød.

At forbindingen av sårene forståes som syndsforlatelse kan en finne rimelig, men når man hører at ridedyret er det kjød hvori Herren kom til jord, og at det å komme opp på ridedyret er å tro på inkarnasjonen, da kan tolkningen ikke gjøre krav på å bli ansett for nærliggende![2])

Nå kan man innvende at dette eksempel er særlig ondartet. Om det må innrømmes, så er det ikke enestående, og framfor alt er det prinsipielt mulig så lenge fortellingene oppfattes som *allegorier*.

Til den oppfatningen og dens konsekvenser var det Jülicher sa et bestemt non licet, og det er hans varige fortjeneste.

Spørsmålet om lignelsens art og vesen har avgjørende betydning for spørsmålet om ekte og uekte, og vi vender oppmerksomheten mot dette problemet først.

I.

Lignelsens vesen har allerede Jülicher forsøkt å finne ut fra betegnelsen for mange av disse fortellingene i N. T., nemlig παραβολή, LXX's hyppigst brukte ord for det hebraiske משל. Utbyttet er imidlertid magert i forhold til arbeidet fordi den hebraiske rot kan forståes på flere måter. Jülicher hevder at grunnbetydningen må være «sammenligning»,[3]) mens andre forskere, f. eks. Maxime Hermaniuk i overensstemmelse med eldre forskere som Delitzsch

2) Op. cit. p. 11 f. — 3) Op. cit. I p. 36 (annen utg.).

og Bugge mener at grunnbetydningen er «stå», «representere», «være symbol».[4])

En undersøkelse av dette vanskelige spørsmål er ikke mulig innenfor forelesningens ramme. Klarhet i saken nåes også lettere ved å betrakte lignelsene selv.

Hos evangelistene finner vi ifølge Jülicher allerede en bestemt oppfatning av lignelsenes vesen. De karakteriseres ved 1. en fullstendig mening, 2. et sammenligningsmoment og 3. en dypere mening. Dette lignelsesbegrep skal de ha overtatt fra den hellenistiske skriftlærdom og forvekslet med Jesu «maschal».

Evangelistene har altså oppfattet «parabole» som allegori, d. e. som en tale sammensatt av metaforer, en taleart som peker ut over seg selv og hvor hver metafor i tanken skal erstattes med det begrepet den står for. Undertiden er denne operasjon nødvendig for at allegorien skal gi ordentlig mening.[5])

Om slik gåtefull tale brukes «parabole» også i apokryferne, Sirach, Henoch og flere. En allegori må *tydes*.

I motsetning til evangelistene oppfatter nå Jülicher lignelsene som *egentlig tale*; en kamel er en kamel, et nåleøye er et nåleøye, ordet betyr det det sier og intet annet. Dette gjelder enten «parabole» opptrer som en enkel sammenligning, lignelsesfortelling (egentlig parabel) eller eksempelfortelling.

Sammenligningen er den talefigur hvorved ett begrep sammenlignes med et annet. Lignelsen er sammenligningen på et høyere trinn, den sammenligner en tanke med en annen. Eksempelfortellingen er en utvidelse av lignelsen til en liten «novelle».

For alle tre gjelder det etter Jülicher at det er ett og kun ett sammenligningspunkt, ett tertium comparationis.

Han støtter seg her til Aristoteles som henregner lignelsen til *bevismidlene*. En lignelse skal ikke tydes, den skal selv tydeliggjøre, bevise.

En lignelse er etter sin form alltid todelt, den har en billedhalvdel og en sakshalvdel. Den er den talefigur i hvilken virkeligheten av en setning, en tanke, skal sikres ved å sidestilles med en tanke som er sikker. Denne annen tanke er da hentet fra et annet område av tilværelsen. Den støttende tankes virkekraft beror da enten på dens almenhet eller på dens anskuelighet.

Nå forekommer det vitterlig allegorier i evangeliene (også ellers i N. T.). Vi nevner Joh 10, 1—16: fårene og hyrden, Joh. 15, 1—8: vintreet og grenene, og fra synoptikerne Mk 12, 1 ff. om de onde

4) La parabole évangelique 1947. — 5) Se Dodd til Rom 11, 16—24, op. cit. p. 20.

vingårdsmenn. Med disse perikoper vet Jülicher ikke annen råd enn å erklære dem for uekte.

Overensstemmende med sitt utgangspunkt forkaster han tydningen av såmannsparabelen mens han anser parabelen selv for ekte nok, bare med et annet point enn det evangelisten fremhever. I dette siste standpunkt følges han av mange, bl. a. Dodd.[6]) Trekkene med veikanten, fuglene, tornene har til hensikt å gjøre billedet levende. De er ikke kryptogrammer for forfølgelse, rikdoms bekymringer o. l. Lignelsens point er det veldige spill av arbeid som bonden må være forberedt på og dernest å vise den tilfredsstillelse som høsten gir, tross alt.

Det er klart at Jülicher har rett i vesentlige ting. Betrakter vi lignelsen i Lk 16, 1—10 om den utro husholder, så har den med alle sine malende trekk kun ett tertium comparationis: Mannens ubrytelige troskap mot seg selv! Skulle man i dette tilfelle tyde fortellingen som allegori, ville man enten havne i meningsløshet, eller også stå overfor en preken av Jesu egentlige motstander.

Meningsløst ville det også være å lese lignelsen om vennen som kommer om natten for å be om brød til en uventet gjest, som en allegori.

Så langt går iallfall enigheten.

Når Jülicher vil gjennomføre prinsippet med det ene tertium comparationis for alt han skal godta som lignelser, gjør han dog urett mot tekstene og møter da også opposisjon fra andre forskere både i eldre og nyere tid.

Chr. A. Bugge og Paul Fiebig[7]) peker begge på nødvendigheten av å se Jesu lignelser på bakgrunn av gammeltestamentlig og synagogal tale- og læremåte. Synspunktet har sin store verdi tross Jülichers ironi over den som vil anta «en særlig semittisk logikk». Det ville gjøre det umulig for en arier å forske i N. T., mener han.

I samme grad som man er oppmerksom på forskjellen mellom jødisk tenkning i helheter, i bilder, og gresk-vesterlandsk analytisk, i samme grad må man gi særlig Fiebig rett i hans innvendinger mot Jülichers stringente parabelbegrep, preget som det er av Aristoteles. Fiebig finner at lignelsene kan ha to eller endog flere hovedtanker, og dog være ekte lignelser.

Fra aller nyeste tid har vi uttalelser av professor Nils Astrup Dahl. I sin avhandling i Studia Theologica 1952: «The Parables of the Growth», viser han til dr. theol. Bomans avhandling om jødisk og gresk tenkning. Blant annet uttrykker han sin opposisjon

6) Op. cit. p. 19. — 7) Bugge: Jesu Hovedparabler, Chr.a. 1901. Fiebig: Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, 1904.

slik: «In the work of Jülicher, the isolation of the parables from their context in the Gospels resulted in a Western, modernizing European interpretation of their message.»[8])

H. Weinel opponerer også mot Jülichers ensidighet til tross for at han følger ham i meget. Han peker bl. a. på at det forekommer gjengse metaforer i Jesu lignelser, ja antar endog at en lignelse rent psykologisk kan ha sitt utspring i et metaforisk uttrykk. Weinel har her pekt på noe riktig.

Når det i lignelsen om den gjeldbundne tjener Mt 18, 23 ff. er tale om en konge og noen tjenere, så er det gjengse metaforer blant jødene for henholdsvis Gud og menneskene. Av andre eksempler nevner vi lyset i lysestaken Mk 4, 21, lignelsen om å kaste barnas brød for de små hunder.

Uenigheten mellom Jülicher og Weinel viser seg bl. a. i at mens den første anser perikopen om ugresset i hveten Mt 13 for en senere allegori og som nevnt forkaster fortellingen om de onde vingårdsmenn Mk 12, så anser Weinel dem for ekte lignelser.

Det som bestemmer Jülichers holdning overfor den første av de to lignelsene, er at den inneholder trekk som ikke hører hverdagslivet til: Ugresset er kommet i åkeren fordi en fiende har sådd det, og tjenerne *tilbyr* seg å luke. Uten tvil er disse trekkene påfallende, og vil man med Jülicher hevde at lignelsens billedhalvdel skal ha utelukkende preg av det alment forekommende eller iallfall av det hverdagslig-rasjonale, så må denne perikopen forkastes. Men selv en forsker som ellers står ham nær, foretrekker å modifisere hans ensidige teori. Parabelen har dog en klar hovedtanke: den oppfordrer til tålmod.

Med Weinel å ville forstå perikopen om de onde vingårdsmenn som en ekte lignelse (om enn med senere tilsatt fortolkning) synes vanskelig. Den har for meget preg av allegori til det. På den annen side skal man ikke lettvint avvise hans resonnement.[9]) Jesus kan ut fra vinhagesangen i Jes 5 ha bygd ut en ekte parabel hvor dog flere av trekkene har betydning. På bakgrunn av Jesaja-utsagnet må Jesu motstandere ha oppfattet seg selv som forpakterne, og Weinels forklaring på deres brutale opptreden har atskillig for seg. En slaves liv var ikke meget verd i hine dager når ikke hans herre hadde makt eller anledning til å beskytte ham. Jülichers innvending at Jesu motstandere aldri hadde karakterisert ham med ordene «denne er arvingen», avviser Weinel ved å peke på at Jesus denne gangen kom med stort følge til Jerusalem (Mk 12, 12), hvilket nok kunne ha gitt dem noe å tenke på. Man kan heller ikke overse at Jesus med replikken om arvingen kan

8) Studia Theologica 1952 p. 135. — 9) Die Bildersprache Jesu p. 15 og 34 ff.

ha gitt sine tilhørere et advarende vink utover det som Weinel peker på: Faderen vil hevne seg.

Vi ser her bort fra de innvendinger som har sin grunn i den strenge straffedom perikopen forkynner. Den vekt de måtte påberope seg, avhenger av hvilket syn man har på innholdet av Jesu forkynnelse som helhet.

Wellhausen understreker sterkt det aramaisk-hebraiske grunnlag for evangeliene i alminnelighet. Det får naturligvis innflytelse på hans holdning overfor lignelsene. Han påstår at det semittiske «maschal»-«mathla» er et så vidt begrep at det ikke gjør forskjell på sammenligning, ordspråk, parabel og allegori.

Visstnok innrømmer han at den semittiske lignelse gjerne belyser ett punkt skarpt, men det er ikke alltid karakteristisk for den. Undertiden nærmer den seg allegorien. Han vil ikke skjære alle over én kam. Det berettigede hos Jülicher finner han i hans protest mot Philo og alle hans etterfølgere som vil finne allegori overalt og helst også en dobbelt betydning: den naturlige og den høyere. Det er vi lykkelig ut over, sier han.

Allerede når det gjelder det springende punkt og det i hovedsaken riktige i Jülichers teori: det ene tertium comparationis, har man måttet foreta en viss innskrenkning i dets gyldighet.

Som vi skal se, blir det ikke det eneste punkt hvor Jülicher må finne seg i opposisjon. Det nytter nå engang ikke å nærme seg Jesu lignelser med målestokker hentet hos Aristoteles.

II.

Lignelsens *hensikt* ser Jülicher i å bringe tilhørerne forståelse av det som er dens point. Han forkaster altså Markus' uttalelse i kap. 4, 12 om at lignelsesformen er brukt for å skjule noe for dem som står utenfor riket.

Lignelsen er etter Jülicher alltid klar tale, ja et bevismiddel. På dette punktet blir han energisk imøtegått av Bugge som bl. a. ut fra den forskjellige hensikt med lignelsene ifølge Mk 4, 10—12 og 4, 33 mener å kunne hevde at Jesus brukte både klare og dunkle lignelser. Til støtte for sitt standpunkt bruker han både undersøkelser av lignelsesstoffet i de synoptiske evangelier og resultater av Delitzsch' og Fleischers undersøkelser av roten מָשַׁל. Jesus har brukt så vel klare lignelser som paradokser etter sitt folks skikk. «Hvorledes skulde han fundet på at være en aristotelisk Undtagelse i Brugen af Maschalformen?»[10])

10) Bugge, op. cit. p. 21.

Bugge løser nå problemet ved å klassifisere Jesu «meschalim». Følgende fire punkter er etter hans oppfatning avgjørende for Jesu bruk av lignelser: 1. Jesu messianitets eiendommelige art, 2. Hensynet til folkets uforstående masse, 3. Hensynet til disiplene og 4. Hensynet til Jesu egen selvutfoldelse. Som man ser, forbinder spørsmålet om lignelsenes hensikt seg nøye med spørsmålet om deres klarhet.

Når det gjelder lignelsenes hensikt er det verd å legge merke til de innvendinger mot Jülichers standpunkt som Anders Nygren fører i marken. Han gir Jülicher rett for så vidt som han hevder at Jesu parabler er lignelser, ikke allegorier. Hovedspørsmålet for ham er dog ikke «rene» lignelser eller mellomformer, men om lignelsen prinsipielt er å forstå som egentlig eller uegentlig tale. Han hevder det første.

Derimot er han uenig med Jülicher i at lignelsene karakteriseres ved begrepet *bevis*. Det forholder seg ikke så at hendelsesforløpet i disse utsagn alltid avtvinger tilhøreren et: Slik går det i verden! Som middel til å belyse sitt standpunkt bruker han Lk 15, 11 ff., lignelsen om den tapte sønn. Farens forhold til gutten som kommer hjem i filler, er ikke et eksempel på hvordan det går til hverdags i denne verden, men forkynnelse av Guds «ikke ventede Naade» (H. C. Andersen).

Nygren vil ikke bestride at det finnes lignelser som er argumentative, men han hevder at lignelsen ikke taper sin karakter om den har en annen hensikt, in casu å være åpenbarende.

Det er mulig at Nygren har oppfattet Jülicher for ensidig når denne taler om lignelsen som «bevis». Jülicher er ikke fremmed for tanken om at lignelsen kan *illustrere*, men tanken om lignelsen som bevis og dermed av dens bilder som typiske for hverdagslivet, står så i forgrunnen hos ham at Nygrens kritikk ikke er uberettiget. Han har rett i at motstanderen ikke har grepet det vesentlige i lignelsen om den tapte sønn eller i den om arbeiderne i vingården. Pointet i den siste bestemmer Jülicher som like lønn for forskjellig arbeid og hevder: Gud *gir* de botferdige syndere det som de rettferdige ved sin fromhet har fortjent. Nygren derimot hevder at lignelsen bryter med selve lønnstanken overhodet, dvs. med rettsprinsippets proporsjonalitetstanke. I det vil vi gi ham vår tilslutning. Bak disse to lignelser ligger ikke et: «slik går det i verden», der ligger et uventet: «Men *jeg* sier eder —!»

En annen sak er at disse fortellinger har en overbevisende, iboende kraft, og at de i populær forstand kan kalles «bevis».[11])

11) Jfr. N. A. Dahl, op. cit. p. 138.

Nytt lys faller det over lignelsene, også over deres hensikt fra undersøkelser som er gjort over deres «Sitz im Leben», leilighetsvis av M. Dibelius[12]) og av forskere som C. H. Dodd, J. Jeremias og flere. De fleste forskere er nå enige om at evangelieskriftene bærer merke av en redaktørs hånd. Man kan derfor ikke gå ut fra at lignelsene står i sin opprinnelige sammenheng. Dette førte for Jülichers vedkommende til at han fortolket lignelsene uten hensyn til rammen, situasjonen de måtte være talt i. Dodd og flere forskere med samme intensjon, ser det derimot som viktig å ta «det neste skridt», nettopp å finne fram til den situasjon som de enkelte lignelser måtte være talt i. Dodd og bl. a. Cadoux mener i flere tilfelle å kunne anta at den situasjon som evangelisten plaserer lignelsen i, er den opprinnelige, mens andre er meget tilbakeholdende på dette punkt.

Jeg kan her bare peke på problemet, men det er innlysende at det vil gjøre forskjell for tolkningen om man oppfatter en lignelse som et «bevis» for mer eller mindre almene religiøse og moralske tanker (Jülicher) eller om man med Dodd og andre ser et vesentlig eskatologisk sikte i dem, om man anser en perikope for talt som lære til disiplene eller som innlegg i en stridssamtale med motstandere. Innbyrdes forskjell mellom forskere som hevder et eskatologisk hovedsikte, kan konstateres, kanskje tydeligst i tolkningen av vekstparablene.[13])

Før vi tar fatt på spørsmålet om lignelsenes ekthet, må vi ofre noen tid på den formhistoriske forskning.

Med en viss rett kan man si at denne retning har sitt utspring hos Jülicher for så vidt han viser stor interesse for de litterære formene som lignelsesstoffet fremtrer i. Jeg tenker på hans allerede omtalte inndeling av stoffet i sammenligninger, lignelser og eksempelfortellinger og dernest på de undersøkelser han har gjort over mulige forandringer som stoffet var underkastet i tradisjonen før det ble skriftlig fiksert.

Dette arbeid fortsetter den formhistoriske skole, representert først og fremst ved R. Bultmann (Die Geschichte der synoptischen Tradition 1921).

Mens Jülicher isolerer lignelsene fra rammen om dem, går den formhistoriske skole videre og deler stoffet opp i de minst mulige enheter for å studere disse isolert.

Bultmann stiller seg meget skeptisk til overleveringen for det

12) Die Formgeschichte des Evangeliums 1919. — 13) Se N. A. Dahl: Studia Theologica 1952 p. 132. Ifølge Dodd: Høsten er kommet, ifølge Jeremias: Guds time er i ferd med å komme.

meste og mener at størstedelen av stoffet er skapt i menigheten selv, eller iallfall sterkt omformet i menighetsoverleveringen.

Til lignelsene nærer han likevel større tillit enn til det meste av stoffet ellers, fordi de synoptiske billedordene røper at de er oppstått på aramaisk grunn og skal forståes ut fra orientalerens forkjærlighet for å tale i bilder (jfr. ovenfor om Wellhausen).

I sin inndeling av stoffet følger han overveiende Jülicher, selv om han dissenterer angående plaseringen i skjemaet f. eks. av Lk 15, 4 ff. og Mt 13, 31 ff.

Lignelsesfortellingens teknikk interesserer ham sterkt, og han mener å kunne konstatere at de lovene for folkediktningen som dansken Axel Olrik har funnet, gjør seg gjeldende i Jesu lignelser også. Det gjelder loven om at fortellingene skal være oversiktlige så det opptrer bare de absolutt nødvendige personer. Det opptrer således ingen *mor* i lignelsen om den tapte sønn. Loven om episk handlingsenhet virker, dvs. det er bare ett handlingsforløp som skildres. Videre konstaterer Bultmann at gjentagelsens lov gjelder i lignelsene, f. eks. i den om den gjeldbundne tjener Mt 18. I versene 26 og 29 møter vi: «Ha tålmod med meg». To ganger hører vi den tapte sønns bekjennelse ,Lk 15, 17—19 og 21. Det er i siste tilfelle verd å legge merke til at formen er forskjellig!

Videre mener man å finne tretalls-loven og endelig bakvektsloven, dvs. at det viktigste kommer til slutt.

Så interessante som disse overveielser kan være i og for seg, gir de ikke tilstrekkelige holdepunkter for avgjørelsen av ekthetsspørsmålet som noen forskere vil ha det til.

Det sier i og for seg ikke annet enn at Jesu lignelser er holdt i den folkelige fortellings form, for så vidt de er bygd ut til hele fortellinger.

Det kan være verd her å anføre et eksempel, jeg velger Lk 18, 1—8, lignelsen om den ugudelige dommer som ikke skammer seg for noe menneske, men likevel gir etter for enkens vedholdende bønner for ikke å risikere noe for seg selv.

Det blir hevdet at innledningen som handler om bønn i alminnelighet, må være sekundær, for lignelsen skal forståes som en bønn om dommedag. Versene 6—8a skal også være sekundære, skjønt de treffer ifølge Bultmann lignelsens point. Vers 8b forutsetter de troendes martyrium. Vers 6—8a skal forutsette den kristne menighet under forfølgelse; jfr. ordet ἐκλεκτοί = de utvalgte.

På den annen side hevder Bornhäuser og W. Michaelis at vers 6—8 opprinnelig hører med, og at fortellingen skal gi uttrykk for at dommedag kommer plutselig, uventet. Ellers betyr vel uttrykket

ἐν τάχει snart, eller i hast, og det skal neppe tillegges noen annen mening her.

Det har vært drøftet om ikke denne perikope har dannet et lignelsespar med Lk 11, 5—8, vennen som kommer midt på natten og ber om brød. Det felles point er da den vedholdende bønn (Jülicher), men man ser ikke lett hvorfor de så skulle bli skilt i tradisjonen. Tendensen går ellers i retning av å samle beslektet stoff.

De sterkt divergerende resultater gir ikke inntrykk av pålitelighet i arbeidshypotesene.

Vil man hevde at Lk 18, 6—8 (evt. 8a) er sekundært, må det være ut fra den forutsetning at Jesus ikke kunne tale om de kommende ting, med andre ord at hans forutsetninger ikke svarer til det bilde evangeliene umiddelbart gir av ham.

Det er vektige innvendinger H. Mosbech fører i marken mot den formhistoriske forskning.[14]) «Den vidtgaaende Klassificering af Logiastoffet efter Indhold og Form i en Række strengt afgrændsede Overleveringstyper og Kategorier er en naturlig Konsekvens af Opdelingen i de mindste Enheder, og den kan være nyttig til at give et Overblik over Emnernes Mangfoldighed; men naar den fører til, at de enkelte Logiabestanddele paralleliseres med beslægtede Udsagn fra hellenistisk eller talmudisk Litteraur og saaledes betragtes som frembragt af Menighedens traditions- og normskabende Virksomhed, er en saadan Analyse og dens skeptiske Resultater næppe i Overenstemmelse med sund historisk Kritik.»

Det kunne være fristende i tilslutning til dette å trekke inn de eventyr og historier som skaptes av H. C. Andersen. Forutsetningene er ganske visst ikke de samme, men slektskapet mellom de beste av Andersens små kunstverk og de nytestamentlige «noveller» er ikke fjernt.

Formhistorisk metode vil kunne anvendes, og er blitt anvendt på Andersens eventyr med stort utbytte når det gjelder motiver og fortellemåte, men noe vesentlig bidrag til forståelsen av den åndelige gehalt i kunstverkene gir metoden ikke.

Overfor problemet om ektheten i Jesu lignelser gir den bare en sterkt begrenset hjelp.

14) Nytestamentlig Isagogik 1946 p. 155.

III.

Ekthetsproblemet kan man ikke nærme seg bedre i en kort forelesning enn gjennom en oversikt over eksegetenes stilling til Mk 4, 11 ff.: «Og han sa til dem: Eder er gudsrikets hemmelighet gitt, men hine utenfor gis det alt i lignelser forat (ἵνα) de skal se og ikke se likevel, og høre og høre og ikke forstå, så de ikke (μήποτε skal omvende seg og få tilgivelse.»

Hentydningen til Jes 6, 9 f. er ganske klar, om ikke så omstendelig som Mt 13, 13 ff. hvor det heter: «Derfor taler jeg i lignelser til dem fordi (ὅτι) de ser og ikke ser likevel, og hører og dog ikke hører eller forstår. Og på dem oppfylles spådommen av Jesaja som sier — —.» Her følger så den fyldige gjengivelsen.

Det umiddelbare inntrykk er nå at Markus-stedet erklærer det for Jesu *hensikt* å skjule gudsrikets hemmelighet for dem som står utenfor, ja forherde dem så de ikke skal omvende seg.

Hos Matteus konstateres *at* de ikke virkelig ser og hører, følgelig, siden den som har, skal få, og den som ikke har, skal ribbes, taler Jesus i lignelser. Her er forherdelsen vel lignelsestalens forutsetning, men ikke dens hensikt.

Konservative forskere oppfatter nå saken slik: «parabole», משל betegner dunkel gåtetale. Så Bugge, Zahn og flere. Eller «parabole» ansees for å ha opplysende virkning på dem som tar imot forkynnelsen, forherdende på dem som ikke tar imot, så bl. a. Fr. Torm. En lignende oppfatning finnes hos W. Michaelis.[15])

De fleste fortolkere konstaterer at det ligger en forherdelsesdom i dette Markus-stedet, det er det inntrykk som nøder seg inn på leseren.

Finner man nå en slik dom uforenlig med Jesu forkynnelse eller med lignelsens hensikt, vil man måtte forkaste stedet som uekte. Slik reagerer f. eks. Dodd som støtter sitt standpunkt ved å peke på at stedets språkbruk skiller seg ut fra den synoptiske som helhet: «Its vocabulary includes (within short space) seven words which are not proper to the rest of the Synoptic record.»[16])

Andre mener at det vel ligger opprinnelige Jesus-ord til grunn for «innskuddet», men at disse har tatt sikte på hele hans forkynnelse, ikke bare på lignelsene eller denne spesielle; så bl. a. Rudolf Otto.

Den tidligere siterte artikkel av N. A. Dahl viser et standpunkt overfor forherdelsesproblemet som har krav på oppmerksomhet. Han vil ikke forstå såmannsparabelen ut fra evangeliets tolkning

15) Es ging ein Sämann — p. 14. — 16) The Parables of the Kingdom p. 13 f.

av den, heller ikke hevder han ektheten av Mk 4, 11—12, men han finner at det ikke er meningsløst av evangelisten å anbringe ordene slik som han har gjort det. Den dype mening i parabelen om veksten blir bare grepet av den som i tro har forstått mysteriet om gudsrikets skjulte nærvær. Han finner at lignelsen om veksten er preget av tanken om motsetningen mellom det ringe begynnelse og den herlige fullendelse, og dog er det det samme rike, i frøet som i den fullkomne vekst. Denne erkjennelse er en gudsrikets hemmelighet, kun tilgjengelig for troen.

Utenom det vi har nevnt må forskeren naturligvis ta fornødent omsyn til tekstenes bevitnelse, men da denne siden av problemet ikke er spesifikk for lignelsesstoffet, går vi ikke inn på den.

I debatten om lignelsenes ekthet er det de indre kriterier som står i forgrunnen.

Når mange forskere, vel de fleste, har så stor tillit til ektheten av lignelsene som tilfellet er, henger det sammen med den knappe, konsise form og det rammende innhold som preger dem. De fester seg lett i hukommelsen. Men det som i siste instans vil komme til å prege en forskers syn på ekthetsproblemet, er naturlig nok hans stilling til Skriften som helhet.

IV.

Det siste spørsmål vi vil ofre oppmerksomhet, er dette: Hvilken verdi har lignelsene?

Så lenge de var gjenstand for en noe så nær hemningsløs allegorisk fortolkning, måtte man være forsiktig med å hente stoff fra dem til dogmatisk behandling. Mulighetene for tolkning var for mange.

Den nyere forskning har totalt endret dette forholdet og de ansees nå som en av de beste kilder til forståelse av Jesu forkynnelse av gudsriket. Dette gjelder prinsipielt enten vedkommende oppfatter Riket som nærværende eller (vesentlig) eskatologisk. Hermed har vi i virkeligheten kort uttrykt hva deres verdi består i.

Men for tydelighets skyld skal jeg med tilslutning minne om det standpunkt som særlig Anders Nygren representerer. Han ser disse fortellinger hovedsakelig som åpenbaringsmidler. Om man ikke i ett og alt kan gå god for hans agape-teologi som neppe gir tilstrekkelig rom for Jesu: Himmelriket er kommet nær — omvend eder, så har Nygren like fullt pekt på noe vesentlig. Ut fra hans syn svinner grensen mellom de lignelser som henter sin billed-

halvdel fra hverdagslivet, og de som tar sitt utgangspunkt i vårt liv med Gud, eller rettere, Hans liv med oss.

Uten de siste ville vi være uendelig meget fattigere. Lignelsene er overhodet nettopp som *Jesu* lignelser, kilde til kjennskap til sider ved hans person og gjerning som vi ikke eier på annen måte. Heri ligger deres vesentlige verdi.

I annen rekke kommer det til at vi gjennom dem får innblikk i israelittisk tenke- og talemåte, og endelig har de sin høye estetiske verdi som innledningssitatet viser.

Den nyere teologi fra Jülicher av har gjort en verdifull innsats i sitt arbeid med Jesu lignelser.

Jülichers opprinnelige hypoteser er blitt modifisert på alle punkter,[17]) men hans grunnleggende innsats, oppgjøret med den allegoriserende tolkning, har hittil vist seg å ha varig verd og vil formentlig stadig ha det.

17) Jfr. Nils Astrup Dahl op. cit. p. 134. «— none of the three principles (som Jülicher bygger på) has been rendered invalid by later research. But all of them have to bee modified . . .»